Saggi / Feltrinelli

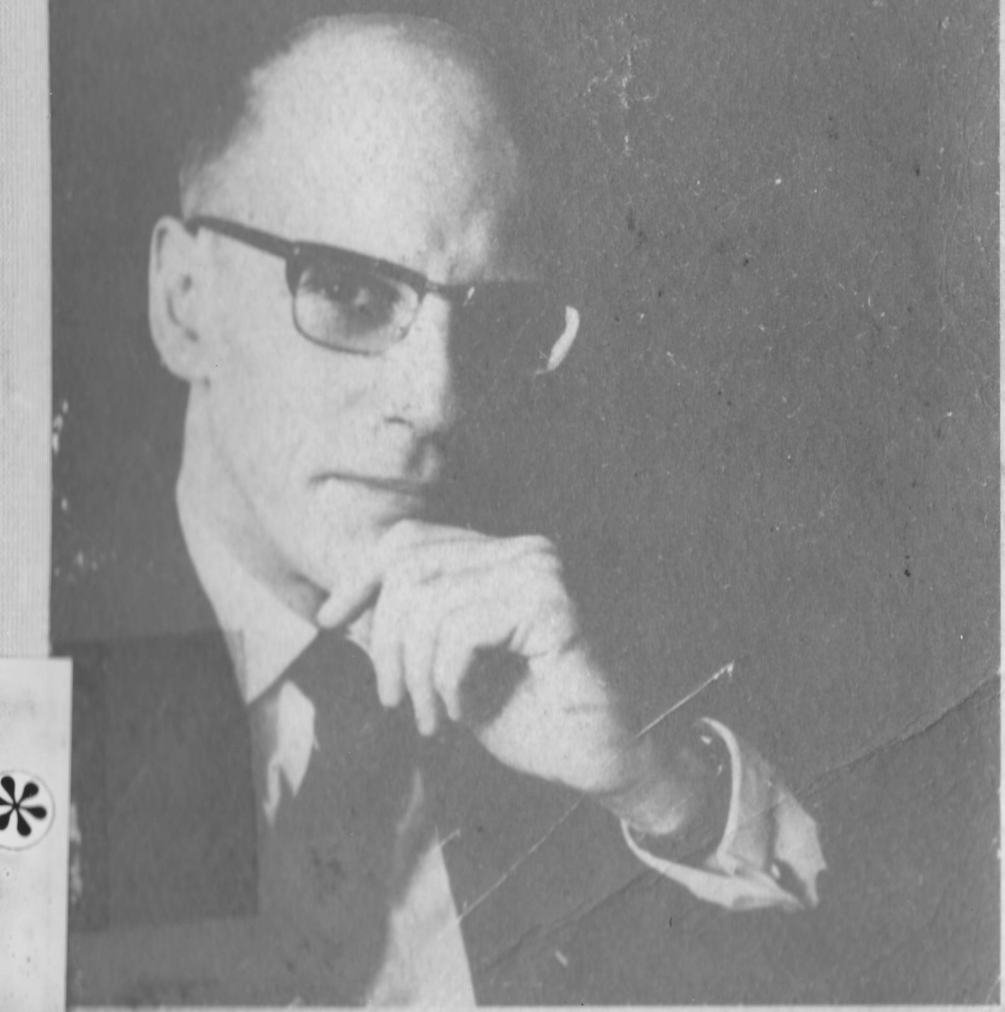
# Gilles Deleuze
# Foucault

Nietzsche, Bergson, Spinoza, Kafka... E ora Michel Foucault. questo libro Gilles Deleuze aggiunge alla sua catena di incontr "dialoghi", doppie catture, un altro anello, un ulteriore "concatenamento". Il risultato è quanto di più originale, più p filosoficamente, ma anche di più drammaticamente partecipat stato sino a oggi scritto su Foucault. Al tempo stesso – e anco volta – la "doppia cattura" rilancia i problemi al di là di Deleu legge Foucault. E se questa è la miglior monografia sul pensier Foucault, che riesce a mettere in movimento tutti i suoi testi con grande chiarezza i punti di forza (per nulla scontati: il lib Raymond Roussel, l'incontro con Blanchot, i problemi della " del "fuori", della "piega") e non esitando a individuare e a desc nucleo filosofico nella linea di Nietzsche e oltre Heidegger, qu pagine sono anche una nuova tappa nel pensiero di Deleuze.
Luce e linguaggio: ecco il primo rilancio. Non solo le parole, g enunciati, le pratiche discorsive, la curva che le unisce; ma an "quadri", le visibilità, quello che Foucault aveva chiamato negativamente il "non discorsivo", le "cose" nella loro irriducib parole. Non possiamo – dice Deleuze – comprendere cosa inte Foucault per sapere, potere e "verità" se non scorgiamo questo regime, questo doppio (e molteplice) rimando all'esteriorità. M solo l'esteriorità: anche il ripiegamento, la piega, l'interno, la soggettivazione. "Cerchiamo una stanza centrale con la paura ci sia nessuno e che l'anima dell'uomo si riveli un vuoto imme terrificante." Drammaticità delle ultime opere di Foucault: im arrestarsi al sapere e al potere, necessità che alla resistenza (a sapere-potere) corrisponda, fin dall'inizio (fin dai Greci), una soggettivazione che non sia solo assoggettamento.
Ed ecco il secondo rilancio: "un dentro più profondo di ogni m interiore?". La camera non è vuota. Ma non è la "nostra" casa raddoppiamento del fuori, un interno dell'esterno, "come se la fosse un piegamento del mare". Il pensare si produce nell'inte vedere e parlare, in quell'incrinatura. Quante stupidaggini si s – esclama Deleuze – sulla "morte dell'uomo" di Foucault! Pro mentre Foucault riafferma il "vitalismo" nietzscheano e ci dà la nuova p[...] si delle forz nell'uomo [...] er pensare c piega che [...] "pensare alt

*Pier Al*

ISBN 88

Lire 20.000 (IVA INCLUSA)

Gilles Deleuze
Foucault

Gilles Deleuze è uno dei massimi filosofi viventi. Nato a Parigi nel 1925, allievo di J. Hyppolite e di F. Alquié, ha scritto libri di grande rilievo e risonanza mondiale, come *Differenza e ripetizione* (1968), *Logica del senso* (1969) e l'*Anti-Edipo* (1972). Più recente è l'altro impegnativo volume *Mille piani* (1980), che prosegue — sempre in collaborazione con F. Guattari — l'*Anti-Edipo*. Ma altrettanto importanti sono le sue monografie (su Nietzsche, Hume, Kant, Bergson, Spinoza, Kafka, Bacon) in cui, di volta in volta, egli mette in atto una sorta di stretta "concatenazione" tra se stesso e l'autore, inaugurando un genere filosofico del tutto originale. I suoi interessi, molto ampi e disseminati, si sono rivolti ultimamente anche al cinema con i due volumi di *L'immagine-movimento* (1983 e 1985).

# Gilles Deleuze
# Foucault

Feltrinelli

*A Daniel Defert*

# Avvertenza

Questo libro si compone di sei studi, relativamente autonomi. I primi due sono già apparsi sulla rivista "Critique", n. 274 e n. 343. Li ho ripresi qui modificandoli e ampliandoli.

I testi di Foucault vengono citati con le seguenti sigle:

*HF*: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Parigi 1961; ristampato presso Gallimard, Parigi 1972 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione); tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963, 1976.

*RR*: *Raymond Roussel*, Gallimard, Parigi 1963; tr. it. di E. Brizio, *Raymond Roussel*, Cappelli, Bologna 1978.

*NC*: *Naissance de la clinique*, PUF, Parigi 1963; tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969.

*MC*: *Les mots et les choses*, Gallimard, Parigi 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.

*PDD*: *La pensée du dehors*, in "Critique", giugno 1966; tr. it. di C. Milanese, *Il pensiero del di fuori*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, 1984.

*QA*: *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in "Bulletin de la Société française de philosophie", 1969; tr. it. di C. Milanese, *Che cos'è un autore?*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, cit.

*AS*: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969; tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.

*GL*: Prefazione a J.-P. Brisset, *La grammaire logique*, Tchou, 1970.

*OD*: *L'ordre du discours*, Gallimard, Parigi 1971; tr. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1970.

*NGH*: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Parigi 1971; tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

*CNP*: *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Montpellier 1973; tr. it. di A. Pellegrino Ceccarelli, *Questa non è una pipa*, Serra e Riva, Milano 1980.

*MPR*: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, opera collettiva, Gallimard-Julliard, Parigi 1973; tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino, AA.VV., *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*, a cura di M. Foucault, Einaudi, Torino 1976.

*SP*: *Surveiller et punir*, Gallimard, Parigi 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.

*VS*: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Parigi 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

*VHI*: *La vie des hommes infâmes*, "Les cahiers du chemin", 1977.

*UP*: *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Parigi 1984; tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984.

*SS*: *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Parigi 1984; tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985.

# Dall'archivio al diagramma

# Un nuovo archivista
*(L'archeologia del sapere)*

Un nuovo archivista è stato nominato nella città. Ma è stato veramente nominato? Non agisce forse con istruzioni proprie? Alcuni malevoli dicono che è il nuovo rappresentante di una tecnologia, di una tecnocrazia strutturale. Altri, che scambiano la loro stupidità per un motto di spirito, dicono che è un seguace di Hitler; o per lo meno che offende i diritti dell'uomo (non gli si perdona d'aver annunciato la "morte dell'uomo").[1] Altri dicono che è un simulatore che non può basarsi su alcun testo sacro, e che praticamente non cita i grandi filosofi. Altri, al contrario, dicono che qualcosa di nuovo, di profondamente nuovo, è nato in filosofia, e che quest'opera ha la bellezza di ciò che rifiuta: un mattino di festa.

Tutto comincia comunque come in un racconto di Gogol (ancor più che di Kafka). Il nuovo archivista annuncia che ormai terrà conto solo degli enunciati. Non si occuperà più di ciò che, in vari modi, costituiva la preoccupazione degli archivisti precedenti: le proposizioni e le frasi. Trascurerà la gerarchia delle proposizioni che si sovrappongono le une alle altre, così come la lateralità delle frasi dove ciascuna sembra rispondere a un'altra. Mobile, si installerà in una sorta di diagonale, che renderà leggibile ciò che non si poteva apprendere altrove: appunto gli enunciati. Una logica atonale? È naturale che si provi un'inquietudine. Poiché,

[1] Dopo l'apparizione di *MC*, uno psicanalista ha fatto una lunga analisi in cui accostava questo libro al *Mein Kampf*. Più di recente ci sono stati invece quelli che hanno contrapposto a Foucault i diritti dell'uomo...

appositamente, l'archivista non dà esempi. Pensa di non aver mai smesso di darne prima, anche se, in quel momento, non sapeva che fossero degli esempi. Ora, il solo esempio formale che analizza è fatto apposta per inquietare: una serie di lettere che traccio a caso, o che ricopio nell'ordine in cui sono disposte sulla tastiera di una macchina per scrivere. "La tastiera di una macchina per scrivere non è un enunciato; ma proprio questa stessa serie di lettere A, Z, E, R, T, enumerata in un manuale di dattilografia, costituisce l'enunciato dell'ordine alfabetico adottato dalle macchine francesi".[2] Questi tipi di *molteplicità* non hanno alcuna costruzione linguistica regolare; tuttavia sono degli enunciati. Azert? Abituato agli altri archivisti, ognuno si domanda come, in queste condizioni, egli sia capace di produrre enunciati.

Tanto più che Foucault spiega che gli enunciati sono essenzialmente *rari*. Non solo di fatto, ma di diritto: sono inseparabili da una legge e da un effetto di rarità. Ed è proprio uno dei tratti che li oppone alle proposizioni e alle frasi. Infatti, si possono sempre pensare tante proposizioni quante si vogliono, quante si sarebbero potute esprimere le une "sulle" altre conformemente alla distinzione dei tipi; e la formalizzazione come tale non deve distinguere il possibile dal reale, fa pullulare le proposizioni possibili. Quanto a ciò che viene realmente detto, la sua rarità di fatto dipende da questo: che una frase ne nega delle altre, ne impedisce delle altre, contraddice o rimuove altre frasi; di modo che ogni frase è ancora gravida di tutto ciò che essa non dice, di un contenuto virtuale o latente che ne moltiplica il senso, e che si offre all'interpretazione dando luogo a un "discorso nascosto", vera e propria ricchezza di diritto. Una dialettica delle frasi è sempre sottoposta alla contraddizione, non fosse altro che per superarla o per approfondirla; una tipologia delle proposizioni è sottoposta all'astrazione, che a ogni livello fa corrispondere un tipo superiore ai suoi elementi. Ma la contraddizione e l'astrazione sono i procedimenti del pullulare delle frasi e delle proposizioni, in quanto possibilità di opporre sempre una frase a una frase, o di formare sempre una proposizione su una proposizione. Gli enunciati, al contrario, non possono venir separati da uno spazio di rarità nel quale si distribuiscono, secondo un principio di parsimonia o persino di deficit. Non c'è né possibile né virtuale nel campo degli enunciati,

[2] *AS*, p. 114; tr. it., p. 101.

tutto è reale, e ogni realtà si manifesta: conta solo ciò che è stato formulato, lì, in quel momento, e con quelle lacune, con quegli spazi bianchi. Tuttavia gli enunciati possono certamente opporsi gli uni agli altri, e gerarchizzarsi in livelli. Ma, in due capitoli, Foucault mostra con rigore che le contraddizioni tra enunciati esistono solo in ragione di una distanza positiva misurabile nello spazio di rarità, e che le comparazioni tra enunciati si rapportano a una diagonale che, in questo spazio, permette di confrontare direttamente uno stesso insieme a livelli differenti, ma anche di scegliere direttamente a uno stesso livello certi insiemi senza tener conto degli altri che tuttavia ne fanno parte (e che presupporrebbero un'altra diagonale).[3] È lo spazio rarefatto che permette questi movimenti, questi trasporti, queste dimensioni e questi tagli insoliti, questa "forma lacunosa e frammentaria" la quale fa sì che, in materia di enunciati, ci si stupisca del fatto che non solo vengano dette poche cose, ma che "poche cose *possano* essere dette".[4] Quali saranno le conseguenze di questa trascrizione della logica nell'elemento della rarità o della dispersione, che non ha nulla a che vedere con il negativo e che costituisce, al contrario, la "positività" propria degli enunciati?

Ma lo stesso Foucault diviene più rassicurante: se è vero che gli enunciati sono rari, essenzialmente rari, non c'è alcun bisogno di originalità per produrli. Un enunciato rappresenta sempre un'emissione di singolarità, di punti singolari che si dispongono in uno spazio corrispondente. Le formazioni e trasformazioni di questi stessi spazi pongono, come vedremo, dei problemi topologici che non è affatto esatto esprimere in termini di creazione, cominciamento o fondamento. A maggior ragione, in uno spazio considerato, poco importa che un'emissione si faccia per la prima volta oppure che si tratti di una ripresa, di una riproduzione. Ciò che conta è la *regolarità* dell'enunciato: non una media, ma una curva. L'enunciato infatti non si identifica con l'emissione delle singolarità presupposte, ma con l'andamento della curva che passa vicino ad esse, e più generalmente con le regole del campo in cui si dispongono e si riproducono.

[3] *AS*, parte IV, capp. 3 e 4. Foucault segnala che in *MC* si è interessato a tre formazioni appartenenti allo stesso livello: Storia naturale, Analisi delle ricchezze, Grammatica generale; ma che avrebbe potuto considerare altre formazioni (critica biblica, retorica, storia...) fino a scoprire "un reticolo interdiscorsivo che non si sovrapporrebbe al primo, ma lo intersecherebbe in certi punti" (p. 208; tr. it., p. 183).
[4] *AS*, p. 157; tr. it., p. 139.

Ecco in che cosa consiste una regolarità enunciativa. "L'opposizione originalità-banalità non è pertinente: tra una formulazione iniziale e la frase [la descrizione archeologica] che la ripete più o meno esattamente anni o secoli più tardi, essa non stabilisce alcuna gerarchia di valori; non determina differenze radicali. Cerca soltanto di stabilire la regolarità degli enunciati".[5] La questione dell'originalità si pone ancor meno di quella dell'origine, la quale non si pone affatto. Non c'è bisogno di essere qualcuno per produrre un enunciato, e l'enunciato non rinvia ad alcun cogito: né al soggetto trascendentale che lo renderebbe possibile, né all'Io che lo pronuncerebbe per la prima volta (o lo ri-comincerebbe), né allo Spirito del Tempo che lo conserverebbe, lo propagherebbe e lo ritaglierebbe.[6] È vero che per ogni enunciato esistono dei "posti" di soggetto, molto variabili del resto. Ma, proprio perché differenti individui per ciascun caso possono prendere tali posti, l'enunciato è l'oggetto specifico di un cumulo in base al quale esso si conserva, si trasmette o si ripete. Il cumulo è come la costituzione di uno stock, non il contrario della rarità, ma un suo stesso effetto. Rimpiazza così le nozioni di origine e di ritorno all'origine: come il ricordo bergsoniano, l'enunciato si conserva in sé, nel proprio spazio, e vive in quanto questo spazio dura o viene ricostituito.

Intorno a un enunciato dobbiamo distinguere tre cerchi, come tre sezioni di spazio. Innanzi tutto, lo *spazio collaterale*, associato o adiacente, formato da altri enunciati che fanno parte dello stesso gruppo. Il problema di sapere se sia lo spazio a definire il gruppo o, al contrario, il gruppo d'enunciati a definire lo spazio, non ha molto importanza. Non c'è spazio omogeneo indifferente agli enunciati, così come non ci sono enunciati senza localizzazione, poiché al livello delle regole di formazione le due cose si confondono. Ciò che importa è che queste regole di formazione non si lasciano ridurre né ad assiomi, come nel caso delle proposizioni, né a un contesto, come nel caso delle frasi. Delle proposizioni rinviano verticalmente a degli assiomi di livello superiore, che determinano delle costanti intrinseche e definiscono un sistema omogeneo. Stabilire questo tipo di sistemi omogenei è proprio una delle condizioni della linguistica. Quanto alle frasi, uno dei loro membri può essere

[5] *AS*, p. 188; tr. it., p. 166 (e sull'assimilazione enunciato-curva, p. 109; tr. it., p. 97).
[6] *AS*, p. 207; tr. it., p. 183 (soprattutto la critica alla *Weltanschauung*).

in un sistema, un altro in un altro sistema, in funzione di variabili esterne. L'enunciato è completamente diverso: esso è inseparabile da una variazione inerente, in base alla quale noi non siamo mai all'interno di un sistema ma continuiamo a passare da un sistema all'altro (persino all'interno di una stessa lingua). L'enunciato non è né laterale né verticale, esso è trasversale e le sue regole fanno parte del suo stesso livello. Forse Foucault e Labov non sono lontani, specialmente dove Labov mostra come un giovane nero non smette di passare da un sistema "black english" a un sistema "americano standard", e viceversa, in base a regole a loro volta *variabili o facoltative* che permettono di definire delle regolarità, ma non delle omogeneità.[7] Persino quando sembra che operino all'interno di una stessa lingua, gli enunciati di una formazione discorsiva passano dalla descrizione all'osservazione, al calcolo, all'istituzione, alla prescrizione, come attraverso altrettanti sistemi o lingue.[8] A "formare" un gruppo sono quindi delle regole di passaggio o di variazione, o una famiglia di enunciati dello stesso livello, che fanno della "famiglia" come tale un mezzo di dispersione e di eterogeneità, l'opposto di una omogeneità. È questo lo spazio associato o adiacente: ogni enunciato è inseparabile dagli enunciati eterogenei ai quali è legato da regole di passaggio (vettori). E non solo in questo modo ogni enunciato è inseparabile da una molteplicità "rara" e regolare allo stesso tempo, ma ogni enunciato è una molteplicità: una molteplicità e non una struttura o un sistema. Topologia degli enunciati che si contrappone sia alla tipologia delle proposizioni sia alla dialettica delle frasi.

La seconda sezione di spazio è lo *spazio correlativo*, che non deve essere confuso con quello associato. In questo caso non si tratta più del rapporto tra l'enunciato e gli altri enunciati, ma tra l'enunciato e i suoi soggetti, i suoi oggetti, i suoi concetti. Ci sono qui delle possibilità di scoprire

[7] Cfr. W. Labov, *Sociolinguistique* [*Sociolinguistic Patterns*, 1973], Minuit, Parigi 1976, pp. 262-265. In Labov è essenziale l'idea di regole prive sia di costante che di omogeneità. Potremmo richiamarci anche a un altro esempio, più vicino alle ricerche ulteriori di Foucault: in quel grande resoconto delle perversioni sessuali che è la *Psichopathia sexualis* di Krafft-Ebing, non appena l'oggetto dell'enunciato diventa troppo crudo, nelle frasi tedesche vengono a inserirsi segmenti in latino. C'è un continuo passaggio da un sistema all'altro in entrambi i sensi. Si dirà che ciò è dovuto alle circostanze o alle variabili esterne (pudore, censura); dal punto di vista della frase è vero. Ma, dal punto di vista dell'enunciato, gli enunciati di sessualità in Krafft-Ebing sono inseparabili da una variazione che è specificatamente inerente. Non sarebbe difficile dimostrare che tutti gli enunciati rientrano in questo caso.

[8] *AS*, p. 48; tr. it., p. 44 (l'esempio degli enunciati medici nel XIX secolo).

nuove differenze tra l'enunciato da una parte, e, dall'altra, le parole, le frasi o le proposizioni. Le frasi rinviano infatti a un cosiddetto soggetto di enunciazione che sembra avere il potere di far iniziare il discorso: si tratta dell'IO in quanto persona linguistica irriducibile all'EGLI, anche quando non sia formulato esplicitamente; dell'"Io" in quanto articolatore o autoreferenziale. La frase viene dunque analizzata dal duplice punto di vista della costante intrinseca (la forma dell'Io), e delle variabili estrinseche (poiché colui che dice Io viene a riempire la forma). Completamente diverso è il caso dell'enunciato: quest'ultimo non rinvia a una forma unica, ma a delle posizioni intrinseche estremamente variabili che fanno parte dell'enunciato stesso. Per esempio, se un enunciato "letterario" rinvia a un autore, anche una lettera anonima rinvia ad un autore ma in senso completamente diverso, e una comune lettera rinvia a un firmatario, un contratto rinvia a un garante, un manifesto a un redattore, una raccolta a un curatore...[9] Ora, tutto ciò fa parte dell'enunciato ma non fa parte della frase: si tratta di una *funzione derivata* della primitiva, di una funzione derivata dell'enunciato. Il rapporto tra l'enunciato e un soggetto variabile costituisce esso stesso una variabile intrinseca dell'enunciato. "Per molto tempo mi sono coricato presto la sera...": la frase è la stessa, ma l'enunciato cambia a seconda che la frase sia riferita a un soggetto qualunque, o all'autore Proust che inizia la *Recherche* in questo modo e la attribuisce a un narratore. Uno stesso enunciato può quindi occupare più posizioni, più posti di soggetto: autore e narratore, oppure firmatario e autore (come per esempio in una lettera di Mme de Sévigné, dove il destinatario cambia nell'un caso e nell'altro), oppure chi mette in rapporto e chi viene messo in rapporto (come nel discorso indiretto, soprattutto nel discorso indiretto libero in cui le due posizioni di soggetto si insinuano l'una nell'altra). Ma tutte queste posizioni non sono le figure di un Io primordiale da cui deriverebbe l'enunciato: esse derivano, al contrario, dall'enunciato stesso, e a questo titolo sono i modi di una "non-persona", di un "EGLI" o di un "SI" — "Egli parla", "Si parla" — che si specifica a seconda della famiglia di enunciati. Foucault si collega così a Blanchot che denuncia ogni "personologia" linguistica, e colloca i posti di soggetto nello spessore di un mormorìo anonimo. Fou-

[9] *QA* e *AS*, pp. 121-126; tr. it., pp. 107-112 (soprattutto il caso degli enunciati scientifici).

cault vuole prender posto in questo mormorìo senza cominciamento né fine, là dove gli enunciati gliene assegnano uno.[10] E si tratta forse dei suoi enunciati più appassionanti.

Lo stesso può essere detto per gli oggetti e i concetti dell'enunciato. A una proposizione si attribuisce un referente. Il che significa che la referenza o l'intenzionalità è una costante intrinseca della proposizione, mentre lo stato di cose che la riempie (o non la riempie) è una variabile estrinseca. Ma non è così per l'enunciato: quest'ultimo ha un "oggetto discorsivo" che non consiste affatto in uno stato di cose intenzionato, e che deriva al contrario dall'enunciato stesso. Si tratta di un oggetto derivato che si definisce come funzione primitiva esattamente al limite delle linee di variazione dell'enunciato. Non serve a nulla quindi distinguere differenti tipi di intenzionalità, di cui gli uni potrebbero essere riempiti da stati di cose, mentre gli altri resterebbero vuoti essendo, così, fittizi o immaginari in generale (ho incontrato un liocorno), o anche assurdi in generale (un cerchio quadrato). Sartre diceva che a differenza degli elementi ipnagogici costanti e del mondo comune della veglia, ogni giorno, ogni immagine di sogno, ha un suo mondo specifico.[11] Gli enunciati di Foucault sono come dei sogni: ciascuno ha un oggetto proprio, oppure si circonda di un mondo. Così "La montagna d'oro è in California" è proprio un enunciato: non ha un referente, e tuttavia non basta invocare una intenzionalità vuota in cui tutto sia permesso (la finzione in generale). L'enunciato "La montagna d'oro..." ha effettivamente un oggetto discorsivo, e cioè il mondo immaginario determinato che "autorizza o no una simile fantasia geologica e geografica" (lo si può capire meglio se ci si richiama a "Un diamante grosso come il Ritz", che non rinvia alla finzione in generale ma al mondo molto particolare da cui è circondato un enunciato di Fitzgerald, considerato nel suo rapporto con altri enunciati dello stesso autore che costituiscono una "famiglia").[12] La stessa conclusione, infine, vale per i concetti: il significato di una parola, e cioè la variabile estrinseca a cui essa si rapporta in virtù dei suoi

[10] Per esempio all'inizio di *OD*. Il "si parla" di Foucault si presenta in *MC* come "l'essere del linguaggio" e in *AS* come il "c'è del linguaggio". Si confrontino i testi di Blanchot sull'"egli" (soprattutto *La part du feu*, Gallimard, Parigi 1949, p. 29) e sul "si" (soprattutto *L'espace littéraire*, Gallimard, Parigi 1955, pp. 160-161; tr. it. *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975, pp. 170-171).

[11] J.-P. SARTRE, *L'imaginaire* [1939], Gallimard, Parigi, pp. 322-323; tr. it. *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino 1960, pp. 254-255.

[12] *AS*, p. 118; tr. it., p. 105 (La montagna d'oro...).

significanti (costante intrinseca), è proprio il concetto. Ma anche in questo caso non è così per l'enunciato. Quest'ultimo ha i propri concetti, o, piuttosto, i propri "schemi" discorsivi, all'incrocio dei sistemi eterogenei attraverso cui esso passa come funzione primitiva: per esempio, i raggruppamenti e le distinzioni variabili dei sintomi negli enunciati medici, in questa o quell'epoca o in una determinata formazione discorsiva (come la manìa nel XVII secolo, e poi, nel XIX, l'emergere della monomanìa...).[13]

Se gli enunciati si distinguono dalle parole, dalle frasi o dalle proposizioni, ciò è dovuto al fatto che essi comprendono in sé, come loro "derivate", sia le funzioni di soggetto, sia quelle d'oggetto, sia quelle di concetto. Soggetto, oggetto, concetto, infatti, non sono altro che funzioni derivate della primitiva o dell'enunciato. In tal modo lo spazio correlativo è l'ordine discorsivo dei posti o delle posizioni di soggetto, d'oggetto e di concetto all'interno di una famiglia di enunciati. È questo il secondo senso della "regolarità": i diversi posti rappresentano dei punti singolari. Al sistema di parole, frasi e proposizioni, che procede per costante intrinseca e variabile estrinseca, si contrappone quindi la molteplicità degli enunciati, che procede per variazione inerente e per variabile intrinseca. Ciò che dal punto di vista delle parole, delle frasi e delle proposizioni, sembra essere l'accidente, dal punto di vista degli enunciati diviene la regola. Foucault fonda così una nuova pragmatica.

Resta ancora la terza sezione di spazio, che è estrinseca: si tratta dello *spazio complementare* o delle formazioni non discorsive ("istituzioni, avvenimenti politici, pratiche e processi economici"). Su questo punto Foucault abbozza già la concezione di una filosofia politica. Un'istituzione comporta, essa stessa, degli enunciati; per esempio, una costituzione, una carta, dei contratti, iscrizioni e registrazioni. Inversamente, degli enunciati rinviano a un ambito istituzionale senza il quale non potrebbero formarsi né gli oggetti che sorgono in determinati luoghi dell'enunciato, né il soggetto che parla da un determinato posto (per esempio, la posizione di uno scrittore nella società, la posizione del medico nell'ospedale o nel suo gabinetto in una determinata epoca, e le nuove emergenze d'oggetti). Ma anche in questo caso il fatto di stabilire tra le formazioni non di-

[13] Sugli "schemi preconcettuali", *AS*, pp. 80-81; tr. it., pp. 71-72. Sull'esempio delle malattie della follia e la loro distribuzione nel XVII secolo, cfr. *HF*, parte II; sull'emergenza della monomanía nel XIX secolo, *MPR*.

scorsive di istituzioni e le formazioni discorsive di enunciati, una sorta di parallelismo verticale come tra due espressioni che si simbolizzassero reciprocamente (relazioni primarie d'espressione), o una causalità orizzontale in base alla quale gli avvenimenti e le istituzioni determinerebbero gli uomini in quanto autori supposti di enunciati (relazioni secondarie di riflessione), costituisce una grande tentazione. Tuttavia la diagonale impone una terza via: *relazioni discorsive con gli ambiti non discorsivi*, che a loro volta non sono né interne né esterne al gruppo di enunciati, ma costituiscono il limite di cui parlavamo sopra, l'orizzonte determinato senza il quale non potrebbero apparire gli oggetti d'enunciati, né potrebbe essere loro assegnato un posto nell'enunciato stesso. "Non già che la pratica politica dopo l'inizio del XIX secolo abbia imposto alla medicina nuovi oggetti come le lesioni tissulari o le correlazioni anatomo-fisiologiche; ma ha aperto nuovi campi di reperimento degli oggetti medici ([...] massa della popolazione amministrativamente inquadrata e sorvegliata [...] grandi eserciti popolari [...] istituzioni di assistenza ospedaliera [...] in funzione dei bisogni economici dell'epoca e della reciproca posizione delle classi sociali). Questo rapporto della pratica politica con il discorso medico lo si vede comparire ugualmente nello statuto dato al medico [...]".[14]

Poiché la distinzione originale-banale non è pertinente, fa parte dell'enunciato di potere il fatto di essere *ripetuto*. Una frase può essere ricominciata o ri-evocata, una proposizione può essere riattualizzata, solo "l'enunciato ha la particolarità di poter essere ripetuto".[15] Tuttavia le condizioni reali della ripetizione appaiono molto ristrette. È necessario che ci sia lo stesso spazio di distribuzione, la stessa ripartizione di singolarità, lo stesso ordine di luoghi e di posti, lo stesso rapporto con un ambito istituito: tutto ciò costituisce per l'enunciato una "materialità" che lo rende ripetibile. "Le specie cambiano" non è lo stesso enunciato a seconda che sia formulato nella storia naturale del XVIII secolo e nella biologia del XIX. E non è certo che rimanga lo stesso nemmeno da Darwin a Simpson, a seconda che la descrizione metta in rilievo unità di misura, distanze e distribuzioni, come pure istituzioni completamente differenti. Una stessa frase-slogan, "I pazzi in manicomio!", può far parte di formazioni discorsive com-

[14] *AS*, pp. 212-214; tr. it., p. 188 (e pp. 62-63; tr. it., pp. 56-58).
[15] *AS*, p. 138; tr. it., p. 122.

pletamente distinte, a seconda che, come nel XVIII secolo, essa sia una protesta contro la confusione tra prigionieri e pazzi; o reclami, al contrario, come nel XIX secolo, dei manicomi che separino i pazzi dai prigionieri; o ancora che sia sollevata oggi contro uno sviluppo del settore ospedaliero.[16] Si obietterà che Foucault non fa altro che affinare le analisi molto classiche basate sul *contesto*. Ma ciò significherebbe misconoscere la novità dei criteri che egli instaura proprio per mostrare che si può dire una frase o formulare una proposizione senza occupare sempre lo stesso posto nell'enunciato corrispondente, e senza riprodurre le stesse singolarità. E se si è portati a denunciare le false ripetizioni determinando la formazione discorsiva a cui appartiene un enunciato, in compenso, si scopriranno fenomeni d'isomorfismo e d'isotopia tra formazioni distinte.[17] Quanto al contesto, esso non implica niente perché non ha la stessa natura in riferimento alla formazione discorsiva o alle famiglie di enunciati considerati.[18]

Se la ripetizione degli enunciati ha condizioni così ristrette, non è in virtù di condizioni esterne ma di questa materialità interna che fa della ripetizione stessa la potenza propria dell'enunciato. Un enunciato si definisce sempre attraverso un rapporto specifico con *qualcos'altro* del suo stesso livello, e cioè con qualcosa d'altro che concerne l'enunciato stesso (e non il suo senso o i suoi elementi). Questo "qualcos'altro" può essere un enunciato, nel qual caso l'enunciato si ripete apertamente. Ma, al limite, non può trattarsi proprio di un enunciato: è un Fuori. È la pura emissione di singolarità in quanto punti di indeterminazione, dal momento che esse non sono ancora determinate e specificate dalla curva d'enunciato che le collega e che, in prossimità ad esse, assume questa o quella forma. Foucault mostra quindi che una curva, un grafico, una piramide, sono enunciati, ma che ciò che rappresentano non è un enunciato. Nello stesso modo, anche le lettere che io ricopio, AZERT, sono un enunciato, sebbene non lo siano sulla tastiera.[19] In tutti questi casi si nota una ripetizione segreta che anima l'enunciato; e il lettore può ritrovare qui il tema che ispira le pagine più belle del *Raymond Roussel* su "l'infima differenza che induce paradossalmente l'identità". L'enunciato è in se stesso ripetizione, sebbene ciò che ripete

[16] *HF*, pp. 417-418; tr. it., pp. 445-446.
[17] *AS*, p. 210; tr. it., p. 185.
[18] *AS*, p. 129; tr. it., pp. 114-115 (rifiuto del contesto).
[19] *AS*, pp. 114-117, tr. it., p. 103 (e p. 109; tr. it., p. 96).

sia "qualcos'altro" che tuttavia può essergli "stranamente simile e quasi identico". Il problema principale di Foucault diventa allora quello di sapere in cosa consistano queste singolarità che l'enunciato presuppone. *L'archeologia* però si ferma qui, non ha da affrontare questo problema che oltrepassa i limiti del "sapere". I lettori di Foucault intuiscono che si sta per entrare in un nuovo dominio, quello del potere in quanto combinato con il sapere. I libri successivi lo esploreranno. Ma noi ci accorgiamo già che, sulla tastiera, AZERT è un insieme di fuochi di potere, di rapporti di forza tra le lettere dell'alfabeto della lingua francese, in base alle loro frequenze, e le dita della mano, in base ai loro scarti.

Ne *Le parole e le cose*, spiega Foucault, non si tratta né di parole né di cose. Ma nemmeno d'oggetto o di soggetto. Né di frasi o di proposizioni, d'analisi grammaticale, logica o semantica. Gli enunciati, lungi dall'essere sintesi di parole e di cose, lungi dall'essere composti di frasi e di proposizioni, precedono, al contrario, le frasi e le proposizioni che li presuppongono implicitamente, formano parole e oggetti. Per due volte Foucault confessa un pentimento: nella *Storia della follia* si era richiamato troppo a una "esperienza" della follia che si inscriveva ancora in una dualità tra stati di cose selvagge e proposizioni; nella *Nascita della clinica* aveva fatto appello a uno "sguardo medico" che presupponeva ancora la forma unitaria di un soggetto troppo fisso rispetto a un campo oggettivo. Ma forse questi pentimenti sono finti. Non è il caso di rimpiangere l'abbandono del romanticismo, che costituiva in parte la bellezza della *Storia della follia*, a vantaggio di un nuovo positivismo. Forse l'effetto di questo positivismo rarefatto, esso stesso poetico, è di riattivare, nella disseminazione delle formazioni discorsive o degli enunciati, un'esperienza generale che è sempre quella della follia, e, nella varietà dei luoghi all'interno di queste formazioni, un posto mobile che è sempre quello di un medico, clinico, diagnostico, sintomatologo delle civiltà (indipendentemente da ogni *Weltanschauung*). E qual è la conclusione de *L'archeologia*, se non l'appello a una teoria generale delle produzioni che deve confondersi con una pratica rivoluzionaria, in cui il "discorso" che agisce si formi nell'elemento di un "fuori" indifferente alla mia vita e alla mia morte? Le formazioni discorsive sono infatti delle vere e proprie pratiche, e i loro linguaggi non sono un logos universale ma linguaggi

mortali, atti a promuovere e talvolta ad esprimere delle mutazioni.

Ecco che cos'è un gruppo d'enunciati, e anche un solo enunciato: delle molteplicità. È stato Riemann a formulare, in rapporto alla fisica e alle matematiche, la nozione di "molteplicità" e di generi di molteplicità. L'importanza filosofica di questa nozione appare in seguito in Husserl, in *Logica formale e trascendentale*, e in Bergson nel *Saggio* (quando Bergson cerca di definire la durata come un tipo di molteplicità che si oppone alle molteplicità spaziali, un po' come Riemann distingueva tra molteplicità discrete e continue). Ma in queste due direzioni la nozione è abortita sia perché cancellata dalla distinzione dei generi che restaurava un semplice dualismo, sia perché essa stessa tendeva verso lo statuto di un sistema assiomatico. E tuttavia l'essenziale è che questa nozione dà luogo a un sostantivo, di modo che "multiplo" cessa di essere un predicato da contrapporre all'Uno o da attribuire a un soggetto riconosciuto come uno. La molteplicità rimane completamente indifferente ai tradizionali problemi del multiplo e dell'uno, e soprattutto al problema di un soggetto che la condizionerebbe, la penserebbe, la deriverebbe da un'origine, ecc. Non c'è né l'uno né il multiplo, perché, in ogni caso, ciò significherebbe rinviare a una coscienza che si ritroverebbe nell'uno e si svilupperebbe nell'altro. Ci sono soltanto delle molteplicità rare, con punti singolari, posti vuoti per quelli che, per un momento, vengono a fungervi come soggetti, con regolarità cumulabili, ripetibili, e che si conservano in sé. La molteplicità non è né assiomatica, né tipologica, ma topologica. Il libro di Foucault rappresenta il passo più decisivo all'interno di una teoria-pratica delle molteplicità. È la stessa via che, in un altro modo, segue anche Maurice Blanchot nella sua logica della produzione letteraria: il legame più rigoroso possibile tra il singolare, il plurale, il neutro e la ripetizione, in modo da respingere contemporaneamente la forma di una coscienza o di un soggetto e il senza fondo di un abisso indifferenziato. Foucault non ha mai nascosto la sua prossimità con Blanchot su questo punto. E mostra che l'elemento essenziale dei dibattiti attuali verte più sul posto e sullo statuto da attribuire al soggetto secondo dimensioni che si suppongono non completamente strutturate, che sullo strutturalismo in quanto tale, sull'esistenza o meno di modelli e realtà chiamate strutture. Così, finché si oppone direttamente la storia alla struttura, si può pensare che il soggetto conservi un senso come attività costituente, rac-

cogliente, unificante. Ma non è più lo stesso quando si considerano le "epoche" o le formazioni storiche come delle molteplicità. Quest'ultime sfuggono al regno del soggetto così come all'impero della struttura. La struttura è proposizionale, ha un carattere assiomatico attribuibile a un livello ben determinato, forma un sistema omogeneo, mentre l'enunciato è una molteplicità che attraversa i livelli, che "incontra un campo di strutture e di unità possibili e che le fa apparire nel tempo e nello spazio, con dei contenuti concreti".[20] Il soggetto è frasico o dialettico, ha il carattere di una prima persona con cui il discorso comincia, mentre l'enunciato è una funzione primitiva anonima, lascia sussistere un soggetto solo alla terza persona e come funzione derivata.

L'archeologia si oppone alle due principali tecniche impiegate finora dagli "archivisti": la formalizzazione e l'interpretazione. Gli archivisti sono spesso passati dall'una all'altra facendo appello a tutte e due insieme. A volte si estrae dalla frase una proposizione logica che funziona come il suo senso manifesto: si supera così ciò che è "inscritto" verso una forma intellegibile, che senza dubbio può essere inscritta a sua volta su una superficie simbolica ma che in sé non è dello stesso ordine dell'inscrizione. A volte, invece, si supera la frase verso un'altra frase a cui la prima rinvierebbe segretamente: in tal modo ciò che è inscritto viene duplicato da un'altra inscrizione, che senza dubbio costituisce un senso nascosto ma che, innanzi tutto, non inscrive la stessa cosa e non ha lo stesso contenuto. Questi due atteggiamenti estremi indicano in realtà i due poli tra cui oscillano l'interpretazione e la formalizzazione (lo possiamo vedere per esempio nell'esitazione della psicanalisi tra una ipotesi funzionale-formale e l'ipotesi topica di una "doppia inscrizione"). L'una scopre un sopra-detto della frase, l'altra un non-detto. Di qui l'inclinazione della logica a mostrare, per esempio, che in una stessa frase bisogna distinguere due proposizioni, e l'inclinazione delle discipline interpretative a mostrare che una frase comporta lacune che devono essere riempite. Si vede allora che è metodologicamente molto difficile attenersi a ciò che effettivamente è detto, alla *sola inscrizione di ciò che è detto*. Non vi si attiene neppure e in primo luogo la linguistica le cui unità non sono mai dello stesso livello di ciò che è detto.

[20] *AS*, p. 115, pp. 259-266; tr. it., p. 102 [tr. leggermente modificata], pp. 225-231.

Ma Foucault reclama il diritto a un progetto molto differente: pervenire alla semplice inscrizione di ciò che è detto come positività del dictum, l'enunciato. L'archeologia "non cerca di circoscrivere le *performances* verbali per scoprire dietro di loro e sotto la loro superficie apparente un elemento nascosto, un senso segreto che si rintana dentro di esse o si fa luce attraverso di esse in silenzio; e tuttavia l'enunciato non è affatto immediatamente visibile; non si dà in modo tanto manifesto quanto una struttura grammaticale o logica (anche se quest'ultima non è completamente chiara, anche se è molto difficile da elucidare). *L'enunciato è al tempo stesso non visibile e non nascosto*".[21] E, in alcune pagine fondamentali, Foucault mostra che nessun enunciato può avere un'esistenza latente, poiché esso concerne l'effettivamente detto; neppure le mancanze e gli spazi bianchi che si trovano in esso devono essere confusi con delle significazioni nascoste, perché manifestano soltanto la sua presenza nello spazio di dispersione che costituisce la "famiglia". Ma, inversamente, se è così difficile giungere a una inscrizione che sia dello stesso livello di ciò che è detto, ciò è dovuto al fatto che l'enunciato non è immediatamente percettibile, è sempre ricoperto dalle frasi e dalle proposizioni. Occorre scoprirne lo "zoccolo", levigarlo, ed anche modellarlo, inventarlo. Bisogna inventare, ritagliare il triplice spazio di questo basamento; come *semplice* inscrizione di ciò che è detto l'enunciato può formarsi solo in una molteplicità da costituire. Il problema di sapere se le interpretazioni e le formalizzazioni non presupponessero già questa semplice inscrizione come loro condizione preliminare, sorge soltanto in seguito. Infatti, non è forse l'inscrizione dell'enunciato (l'enunciato come inscrizione) che, in certe condizioni, sarà portata a sdoppiarsi in un'altra inscrizione, o a proiettarsi in una proposizione? Ogni soprascritta, ogni sottoscrizione, rinvia all'unica inscrizione dell'enunciato nella sua forma discorsiva: monumento d'archivio e non documento. "Perché il linguaggio possa essere preso come oggetto, scomposto in livelli distinti, descritto e analizzato, deve esistere un 'dato enunciativo' che sarà sempre determinato e non infinito: l'analisi della lingua si effettua sempre su un corpus di parole e di testi; l'interpretazione e l'evidenziazione dei significati impliciti si basano sempre su un gruppo limitato di

[21] *AS*, p. 143; tr. it., p. 126. Per esempio, la storia della follia come la concepisce Guéroult consiste nell'attenersi a quest'unica inscrizione, non visibile e tuttavia non nascosta, senza far ricorso né alla formalizzazione né all'interpretazione.

frasi; l'analisi logica di un sistema implica nella riscrittura, in un linguaggio formale, un dato insieme di proposizioni".[22]

Ecco l'elemento essenziale del metodo concreto. È vero che siamo obbligati a partire dalle parole, dalle frasi e dalle proposizioni. Solo che le organizziamo in un corpus determinato, che varia in base al problema posto. Questa era già l'esigenza della scuola "distribuzionista", di Bloomfield o di Harris. Ma l'originalità di Foucault consiste nel modo in cui determina il corpus: non in funzione di frequenze o di costanti linguistiche, né in virtù delle qualità personali di coloro che parlano o scrivono (grandi pensatori, statisti celebri, ecc.). François Ewald ha ragione nel dire che il corpus di Foucault è costituito da "discorsi senza referenza" e che il più delle volte l'archivista evita di citare i grandi nomi.[23] Foucault non sceglie le parole, le frasi e le proposizioni di base secondo la struttura, né secondo un soggetto-autore da cui deriverebbero, ma secondo la semplice funzione che esse esercitano in un insieme: per esempio, delle regole di internamento per il manicomio oppure per la prigione; dei regolamenti disciplinari per l'esercito, per la scuola. Se si insiste sul problema dei criteri di cui si serve Foucault, la risposta potrà apparire in tutta la sua chiarezza solo nei libri posteriori a *L'archeologia*: le parole, le frasi e le proposizioni comprese nel corpus devono essere scelte intorno a fuochi di potere (e di resistenza) diffusi, messi in gioco da questo o quel problema. Prendiamo ad esempio il corpus della "sessualità" nel XIX secolo: si cercheranno le parole e le frasi che si scambiano intorno al confessionale, le proposizioni accorpate in un manuale di casistica, e si terrà conto anche di altri fuochi, scuole, istituzioni come la natalità, il matrimonio...[24] Ne *L'archeologia* questo criterio viene messo in pratica, anche se la teoria comparirà soltanto dopo. Allora, una volta costituito il corpus (che non presuppone nulla dell'enunciato), si può determinare il modo in cui il linguaggio si raccoglie su questo corpus, "cade" su di esso: è "l'essere del linguaggio" di cui parlano *Le parole e le cose*, il "c'è del linguaggio" invocato da *L'archeologia*, diverso per ciascun insieme.[25] È il "SI par-

[22] *AS*, p. 146; tr. it., p. 129.

[23] FRANÇOIS EWALD, *Anatomie et corps politiques*, "Critique", n. 343, dicembre 1975, pp. 1229-1230; tr. it., *Anatomia e corpi politici. Su Foucault*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 14.

[24] Cfr. *VS* "L'incitazione ai discorsi". Di fatto, è solo in *SP* che il criterio comincia a essere analizzato in se stesso. Ma poteva essere esercitato anche prima senza alcuna petizione di principio.

[25] *AS*, pp. 145-148; tr. it., pp. 125-128.

la", come mormorio anonimo che assume questo o quel movimento a seconda del corpus considerato. Dalle parole, dalle frasi e dalle proposizioni possiamo così estrarre enunciati che non si confondono con esse. Gli enunciati non sono parole, frasi e nemmeno proposizioni, ma formazioni che emergono unicamente dal loro corpus allorché i soggetti della frase, gli oggetti della proposizione, i significati delle parole *cambiano di natura* ponendosi nel "SI parla", disponendosi e disperdendosi nello spessore del linguaggio. Il linguaggio, con un paradosso che troviamo costantemente in Foucault, si raccoglie su un corpus esclusivamente come nel mezzo di distribuzione o di dispersione degli enunciati, regola di una "famiglia" naturalmente dispersa. Nel suo complesso, questo metodo è di grande rigore e agisce, con diversi gradi di esplicitazione, in tutta quanta l'opera di Foucault.

Quando Gogol scrive il suo capolavoro sull'inscrizione delle anime morte, spiega che il suo romanzo è un poema e mostra come, e in quali punti, il romanzo deve essere necessariamente un poema. Può darsi che in quest'archeologia, più che un discorso sul suo metodo, Foucault faccia il poema della sua opera precedente, e raggiunga il punto in cui la filosofia è necessariamente poesia, vigorosa poesia di ciò che è detto, contemporaneamente poesia del non senso e poesia dei sensi più profondi. In un certo modo Foucault può dichiarare di non aver mai scritto che opere di finzione: poiché, come abbiamo visto, gli enunciati somigliano a dei sogni, e, come in un caleidoscopio, tutto cambia a seconda del corpus considerato e della diagonale tracciata. Ma, d'altra parte, egli può dire anche di non aver mai scritto altro che il reale e con il reale, poiché nell'enunciato tutto è reale, e ogni realtà vi è manifesta.

Ci sono tante molteplicità. Non solo il grande dualismo tra le molteplicità discorsive e quelle non discorsive; ma, tra le molteplicità discorsive, tutte le famiglie o formazioni d'enunciati, un elenco aperto che varia ad ogni epoca. E ancora i generi d'enunciati, contrassegnati da certe "soglie": una stessa famiglia può, infatti, attraversare più generi, uno stesso genere può contrassegnare più famiglie. Per esempio, la scienza implica certe soglie al di là delle quali alcuni enunciati pervengono a una "epistemologizzazione", a una "scientificità" o anche a una "formalizzazione". Una scienza non assorbe mai, però, la famiglia o la formazione entro cui si costituisce: lo statuto e la pretesa scientifica della psichiatria non sopprimono i testi giuridici, le espressioni letterarie, le riflessioni filosofiche, le decisioni politi-

che o le opinioni medie che sono parte integrante della formazione discorsiva corrispondente.[26] Tutt'al più una scienza orienta la formazione, sistematizza o formalizza certe sue regioni, a rischio di ricevere da essa una funzione ideologica che sarebbe sbagliato credere legata a una semplice imperfezione scientifica. In breve, una scienza si localizza in un campo di sapere che essa non assorbe, in una formazione che, in se stessa, è oggetto di sapere e non di scienza. Il sapere non è né scienza né conoscenza, ha per oggetto le molteplicità precedentemente definite, o piuttosto la precisa molteplicità che esso stesso descrive, con i suoi punti singolari, i suoi posti e le sue funzioni. "La pratica discorsiva non coincide con l'elaborazione scientifica a cui può dar luogo; e il sapere che essa forma non è il ruvido abbozzo né il sottoprodotto quotidiano di una scienza costituita".[27] Ma allora si capisce altrettanto bene come certe molteplicità, certe formazioni non orientino il sapere che le incalza verso delle soglie epistemologiche. Lo orientano invece in altre direzioni, verso soglie completamente diverse. Con ciò non si vuole dire soltanto che certe formazioni sono "incapaci" di scienza, a meno che non ci sia una ridistribuzione e un vero cambiamento (come quello che precede la psichiatria nel XVII e XVIII secolo). Ci si chiede piuttosto se non ci siano delle soglie, estetiche per esempio, che mobilitino un sapere in una direzione diversa da quella di una scienza, e che permettano di definire un testo letterario, o un'opera pittorica, nelle pratiche discorsive a cui esse appartengono. O anche soglie etiche, soglie politiche: si mostrerebbe così come certi interdetti, esclusioni, limiti, libertà, trasgressioni, siano "legati a una pratica discorsiva determinata", in rapporto ad ambiti non discorsivi, più o meno in grado di avvicinarsi a una soglia rivoluzionaria.[28] In tal modo il poema-archeologia si forma, in tutti i registri di molteplicità ma anche nell'unica inscrizione di ciò che è detto, in rapporto agli eventi, alle istituzioni e a tutte le altre pratiche. L'essenziale non risiede nel fatto di aver superato la dualità scienza-poesia che appesantiva ancora l'opera di Bachelard. E nemmeno nell'aver trovato il modo di trattare scientificamente dei testi letterari. Consiste invece nell'aver scoperto e misurato questa terra sconosciuta in cui una forma letteraria, una proposizione scientifica,

[26] *AS*, p. 234; tr. it., p. 204.
[27] *AS*, p. 240; tr. it., p. 209.
[28] *AS*, pp. 251-255; tr. it., pp. 219-222.

una frase quotidiana, un non senso schizofrenico, ecc., sono ancora enunciati, ma senza una comune misura, senza alcuna riduzione né equivalenza discorsiva. E questo è proprio il punto a cui i logici, i formalisti o gli interpreti non si erano mai spinti. Scienza e poesia sono sapere allo stesso titolo.

Ma che cosa limita una famiglia, una formazione discorsiva? In quale modo concepire il taglio? È un problema completamente diverso da quello della soglia. Ma anche qui né il metodo assiomatico, né a rigore quello strutturale, sono appropriati. Infatti, il sostituirsi di una formazione a un'altra non avviene necessariamente al livello degli enunciati più generali, e nemmeno al livello di quelli meglio formalizzabili. Solo un metodo seriale, simile a quelli usati attualmente dagli storici, permette di costruire una serie nelle vicinanze di un punto singolare, e di cercare altre serie che la prolunghino in altre direzioni, al livello di altri punti. Ci sono sempre dei luoghi, o un momento, in cui le serie cominciano a divergere e a distribuirsi in un nuovo spazio: è qui che si realizza il taglio. Metodo seriale fondato sulle singolarità e sulle curve: Foucault nota che esso sembra avere due effetti opposti, poiché spinge gli storici a effettuare tagli molto ampi e distanti, su lunghi periodi, mentre spinge gli epistemologi a moltiplicare i tagli, talvolta di breve durata.[29] È un problema che ritroveremo. Comunque, l'essenziale è che la costruzione delle serie all'interno di molteplicità determinabili rende impossibile qualsiasi ripartizione di sequenze a vantaggio di quella storia in onore di un Soggetto immaginata dai filosofi ("Fare dell'analisi storica il discorso della continuità e fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti di uno stesso sistema di pensiero. In esso il tempo viene concepito in termini di totalizzazione e le rivoluzioni non rappresentano mai altro che delle prese di coscienza").[30]

A coloro che fanno continuamente appello alla Storia e che protestano contro l'indeterminazione di un concetto come quello di "mutamento", bisogna ricordare la perplessità in cui vengono a trovarsi gli stessi storici quando devono spiegare perché il capitalismo nasce in quel luogo e in quel momento, mentre diversi fattori sembravano ren-

[29] *AS*, pp. 15-16; tr. it., pp. 14-15 (e sul metodo seriale in storia cfr. BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Parigi 1969; tr. it., *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano 1980).

[30] *AS*, p. 22; tr. it., p. 20.

derlo possibile altrove e in altre epoche. "Problematizzare le serie..." Che siano o non siano discorsive, le formazioni, le famiglie, le molteplicità sono storiche. Non sono solo dei composti di coesistenza, sono anche inseparabili da "vettori temporali di derivazione"; e una nuova formazione, con nuove regole e nuove serie, non appare mai di colpo, in una frase o in una creazione, ma in "mattoni", con sopravvivenze, sfasature, riattivazioni di vecchi elementi che sussistono al di sotto delle nuove regole. Nonostante gli isomorfismi e le isotopie, nessuna formazione è il modello di un'altra. La teoria dei tagli è quindi un momento essenziale del sistema.[31] Bisogna seguire le serie, attraversare i livelli, oltrepassare le soglie, non accontentarsi mai di svolgere i fenomeni e gli enunciati in base alla dimensione orizzontale o verticale, ma formare una trasversale, una diagonale mobile, lungo la quale l'archivista-archeologo deve muoversi. Un giudizio di Boulez sull'universo rarefatto di Webern potrebbe applicarsi bene a Foucault (e al suo stile): "Egli ha creato una nuova dimensione che potremmo chiamare dimensione diagonale, specie di ripartizione dei punti, dei blocchi e delle figure, non più su un piano ma nello spazio." [32]

[31] Ci sono due problemi, uno pratico che consiste nel sapere dove far passare i tagli in questo caso preciso; l'altro teorico, da cui dipende anche il primo, che riguarda il concetto stesso di taglio (a questo proposito bisognerebbe contrapporre la concezione strutturale di Althusser a quella seriale di Foucault).

[32] P. Boulez, *Relevés d'apprenti*, Seuil, Parigi 1966, p. 372; tr. it. *Note di apprendistato*, Einaudi, Torino 1968, p. 325.

# Un nuovo cartografo
*(Sorvegliare e punire)*

Foucault non ha mai considerato la scrittura come uno scopo, un fine. È proprio questo che fa di lui un grande scrittore e infonde una gioia sempre più grande in ciò che scrive, un riso sempre più manifesto. Divina commedia delle punizioni: l'essere affascinati sino al riso incontenibile davanti a tante invenzioni perverse, discorsi cinici, minuziosi orrori, è un diritto elementare. Dagli apparecchi antimasturbatori per bambini fino ai meccanismi delle prigioni per adulti, si dispiega tutta una catena che suscita risate improvvise finché la vergogna, la sofferenza o la morte non fanno tacere. I boia ridono raramente, o comunque non con lo stesso riso. Già Vallès faceva appello a un'allegria dell'orrore, propria ai rivoluzionari, contrapposta all'orribile allegria dei boia. È sufficiente che l'odio sia abbastanza vivo perché se ne possa ricavare qualcosa, una grande gioia, senza ambivalenza, non la gioia d'odiare ma la gioia di voler distruggere ciò che mutila la vita. Il libro di Foucault è pieno di una gioia, di un giubilo che si confonde con lo splendore dello stile e con la politica del contenuto. È ritmato da descrizioni atroci fatte con amore: il grande supplizio di Damiens e i suoi fallimenti; la città appestata e il suo *quadrillage*; la catena dei forzati che attraversa la città e dialoga con il popolo; poi, al contrario, la nuova macchina isolante, la prigione, la vettura cellulare, che testimoniano un'altra "sensibilità nell'arte di punire". Foucault ha sempre saputo dipingere quadri meravigliosi sullo sfondo delle sue analisi. Qui l'analisi diviene sempre più microfisica e i quadri diventano sempre più fisici poiché

esprimono gli "effetti" dell'analisi non in senso causale, ma in senso ottico, luminoso, di colore: dal rosso su rosso dei supplizi al grigio su grigio delle prigioni. L'analisi e il quadro vanno di pari passo; microfisica del potere e investimento politico del corpo. Quadri colorati su una tavola millimetrica. Questo libro può essere letto sia come il prolungamento di quelli precedenti, sia come un libro che segna in Foucault un nuovo progresso decisivo.

Il *gauchisme* è stato caratterizzato teoricamente, in maniera diffusa e persino confusa, da una messa in questione del problema del potere, diretta sia contro il marxismo che contro le concezioni borghesi, e praticamente da una certa forma di lotte locali, specifiche, i cui rapporti e la cui unità necessaria non potevano più derivare da un processo di totalizzazione né di centralizzazione, ma derivavano — come diceva Guattari — da una trasversalità. Questi due aspetti, quello pratico e quello teorico, erano strettamente legati. Ma il *gauchisme* non ha nemmeno mai smesso di conservare o di reintegrare, per immergervisi nuovamente, alcuni degli aspetti più grossolani del marxismo, e di restaurare alcune centralizzazioni di gruppo che si riallacciavano alle vecchie pratiche, stalinismo compreso. Il G.I.P. (Gruppo informazione prigioni) ha forse funzionato, dal 1971 al 1973, sotto la spinta di Foucault e di Defert, come un gruppo che ha saputo evitare queste risorgenze mantenendo un tipo di rapporto originale tra la lotta delle prigioni e le altre lotte. E mi sembra che Foucault, quando nel 1975 ritorna a una pubblicazione teorica, sia il primo a inventare quella nuova concezione del potere che era stata cercata senza che si riuscisse né a trovarla né a enunciarla.

È proprio di questo che si tratta in *Sorvegliare e punire*, sebbene Foucault lo indichi solo in poche pagine all'inizio del libro. Poche pagine soltanto, poiché il suo modo di procedere è completamente diverso da quello "a tesi". Si accontenta di suggerire l'abbandono di un certo numero di postulati che hanno segnato la posizione tradizionale della sinistra.[1] E bisognerà attendere *La volontà di sapere* per un'esposizione più dettagliata.

Postulato della proprietà: il potere sarebbe la "proprietà" di una classe che l'avrebbe conquistato. Foucault mostra che non è né in questo modo, né di qui, che il potere procede: più che una proprietà esso è una strategia, e i suoi effetti non sono attribuibili a una appropriazione "ma

[1] *SP*, pp. 31-33; tr. it., pp. 31-33.

a disposizioni, manovre, tattiche, tecniche, funzionamenti"; "lo si esercita più che possederlo, non è privilegio acquisito o conservato dalla classe dominante, ma effetto d'insieme delle sue posizioni strategiche". Questo nuovo funzionalismo, questa analisi funzionale non nega certo l'esistenza delle classi e delle loro lotte, ma ne delinea un quadro completamente diverso, con altri paesaggi, altri personaggi, altri procedimenti rispetto a quelli a cui la storia tradizionale, anche marxista, ci aveva abituati: "innumerevoli punti di scontro, focolai di instabilità di cui ciascuno comporta rischi di conflitto, di lotte e di inversioni, almeno transitorie, dei rapporti di forza", senza analogia né omologia, senza univocità, ma con un tipo originale di continuità possibile. In breve, il potere non ha omogeneità ma si definisce in base alle singolarità, ai punti singolari attraverso cui passa.

Postulato della localizzazione: il potere sarebbe potere di Stato, esso stesso localizzato in un apparato di Stato, al punto che persino i poteri "privati" non ne sarebbero che una apparente dispersione e costituirebbero ancora degli apparati di Stato speciali. Foucault mostra al contrario come lo Stato stesso sia un effetto d'insieme o la risultante di una molteplicità di ingranaggi e di focolai che si situano a un livello completamente diverso e che costituiscono di per sé una "microfisica del potere". Non solo i sistemi privati, ma anche alcune parti vere e proprie dell'apparato di Stato hanno origini, procedure e funzioni che lo Stato, più che istituire, rispettivamente ratifica, controlla o si limita semplicemente a ricoprire. Una delle idee essenziali di *Sorvegliare e punire* è che le società moderne possono essere definite come delle società "disciplinari"; ma la disciplina non può identificarsi né con un'istituzione né con un apparato, proprio perché è un tipo di potere, una tecnologia, che attraversa ogni sorta di apparato e di istituzione per ricollegarli, prolungarli, farli convergere, far sì che si esercitino in un modo completamente nuovo. E ciò vale anche per quelle parti o quegli ingranaggi particolari che appartengono evidentemente allo Stato come la polizia e la prigione: "Ma sebbene la polizia come istituzione sia stata organizzata sotto forma di apparato di Stato, sebbene sia stata collegata direttamente al centro della sovranità politica, il tipo di potere ch'essa esercita, i meccanismi ch'essa mette in gioco e gli elementi ai quali si applica, sono specifici", dal momento che si incaricano di far penetrare la disciplina fin nel dettaglio effimero di un campo sociale, testimoniando così un'ampia indipendenza rispetto all'appa-

rato giuridico e anche politico.[2] A maggior ragione, la prigione non ha la propria origine nelle "strutture giuridico-politiche di una società": farla dipendere da una evoluzione del diritto, e cioè dal diritto penale, sarebbe un errore. Dal momento che amministra la punizione, anche la prigione dispone di un'autonomia che le è necessaria, ed è a sua volta la testimonianza di un "supplemento disciplinare" che eccede l'apparato di Stato, persino quando lo serve.[3] In breve, al funzionalismo di Foucault corrisponde una moderna topologia che non pone più un luogo privilegiato come fonte del potere, e che non può più accettare localizzazioni puntuali (si tratta di una concezione dello spazio sociale altrettanto nuova di quella degli spazi fisici e matematici attuali, e lo stesso vale, come vedremo tra breve, per la continuità). Si noti che "locale" ha due sensi molto diversi: il potere è locale perché non è mai globale, ma non è locale o localizzabile perché è diffuso.

Postulato della subordinazione: il potere incarnato nell'apparato di Stato sarebbe subordinato a un modo di produzione, a una struttura. È senza dubbio possibile far corrispondere i grandi regimi punitivi a dei sistemi di punizione: i meccanismi disciplinari, in particolare, non sono separabili dalla crescita demografica del XVIII secolo e dalla crescita di una produzione che cerca di aumentare il rendimento, di comporre le forze, di ricavare dai corpi tutta la forza utile. Ma persino se si attribuisce alla sovrastruttura una capacità di reazione o di azione di ritorno, è difficile scorgervi una determinazione economica come "ultima istanza". L'intera economia, l'atelier per esempio, o la fabbrica, presuppongono i meccanismi di potere che agiscono sui corpi e sulle anime già dall'interno, che già all'interno del campo economico agiscono sulle forze produttive e sui rapporti di produzione. "Le relazioni di potere non sono in posizione di esteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti... [esse] non sono in posizione di sovrastruttura... hanno, là dove sono presenti, un ruolo direttamente produttivo".[4] La micro-analisi funzionale sostituisce, a quanto vi è ancora di piramidale nell'immagine marxista, una stretta immanenza in cui i focolai di potere e le tecniche disciplinari formano altrettanti segmenti che si articolano gli uni con gli altri, e nei quali gli individui di una massa

[2] *SP*, pp. 215-217; tr. it., pp. 232-234.
[3] *SP*, p. 223, p. 249, p. 251; tr. it., p. 241, p. 269, p. 271.
[4] *VS*, p. 124; tr. it., p. 83.

passano o rimangono, corpi e anime (famiglia, scuola, caserma, fabbrica, e all'occorrenza prigione). "Il" potere ha come caratteristiche l'immanenza del suo campo senza unificazione trascendente, la continuità della sua linea senza una centralizzazione globale, la totalità dei suoi segmenti senza totalizzazione distinta: spazio seriale.[5]

Postulato dell'essenza o dell'attributo: il potere avrebbe un'essenza e sarebbe un attributo che qualificherebbe coloro che lo possiedono (dominanti) distinguendoli da coloro su cui esso si esercita (dominati). Ma il potere non ha una essenza, è operativo. Non è attributo, bensì rapporto: la relazione di potere è l'insieme dei rapporti di forze, che passa tanto attraverso le forze dominate quanto attraverso quelle dominanti, dal momento che entrambe costituiscono delle singolarità. "Il potere li investe [i dominati], si impone per mezzo loro e attraverso loro; si appoggia su di loro, esattamente come loro stessi, nella lotta contro di lui si appoggiano a loro volta sulle prese ch'esso esercita su di loro". Analizzando le *lettres de cachet*, Foucault mostrerà che l'"arbitrio del re" non si esercita dall'alto in basso come se fosse un attributo del suo potere trascendente, ma viene sollecitato dai più umili, dai parenti, dai vicini, dai compagni di lavoro che vogliono far internare un infimo agente di disturbo, e si servono del monarca assoluto come di un "servizio pubblico" immanente in grado di regolare i loro conflitti familiari, coniugali, professionali o di vicinato.[6] La *lettre de cachet* è quindi l'antenato di ciò che, in psichiatria, chiamiamo "ricovero volontario". La relazione di potere, infatti, lungi dall'esercitarsi in una sfera generale o appropriata, si insinua ovunque vi siano singolarità anche minuscole, rapporti di forze come "dispute di vicinato, liti tra genitori e figli, screzi coniugali, eccessi nel bere e nel sesso, contese pubbliche e passioni segrete".

Postulato della modalità: il potere agirebbe attraverso la violenza o attraverso l'ideologia, talvolta reprimerebbe, talvolta inganerebbe o persuaderebbe, ora polizia e ora propaganda. Anche qui l'alternativa non sembra pertinente (e lo si vede bene persino nel caso di un congresso di un partito politico: nella sala o in strada ci può essere violenza mentre in tribuna c'è ideologia; ma i problemi organizzativi, l'organizzazione del potere, si risolvono sempre

[5] *SP*, p. 148; tr. it., p. 129 (senza dubbio la figura piramidale permane, ma con una funzione diffusa e distribuita su tutte le sue superfici).
[6] *VHI*, pp. 22-26.

a parte, nella sala contigua). Un potere, persino quando si esercita sulle anime, non procede per mezzo dell'ideologia; e quando pesa sui corpi non agisce necessariamente attraverso la violenza e la repressione. O meglio, la violenza esprime proprio l'effetto di una forza su *qualcosa*, oggetto o essere, ma non esprime la relazione di potere, e cioè il *rapporto della forza con la forza*, di "un'azione su un'azione".[7] Un rapporto di forze è una funzione del tipo "incitare, suscitare, combinare...". Nel caso di una società disciplinare, si dirà: ripartire, serializzare, comporre, normalizzare. L'elenco è indefinito, variabile per ciascun caso. Il potere "produce reale", prima di reprimere. Così come produce verità, prima di ideologizzare, di astrarre o di mascherare.[8] *La volontà di sapere* mostrerà, assumendo la sessualità come caso privilegiato, come si possa credere a una repressione sessuale insita nel linguaggio se ci si attiene alle parole e alle frasi; ma come questo non sia possibile se si isolano gli enunciati dominanti, e specialmente le procedure di confessione esercitate nelle chiese, nelle scuole, negli ospedali, che cercano contemporaneamente la realtà del sesso e la verità nel sesso; come allora la repressione e l'ideologia non spieghino nulla, ma presuppongano sempre un concatenamento o un "dispositivo" in cui esse operano, e non il contrario. Foucault non ignora nulla della repressione e dell'ideologia; ma, come Nietzsche aveva già visto, esse non costituiscono la lotta delle forze, sono soltanto la polvere sollevata dalla lotta.

Postulato della legalità: il potere di Stato si esprimerebbe nella legge, dal momento che quest'ultima viene concepita ora come uno stato di pace imposto alle forze brute, ora come il risultato di una guerra o di una lotta vinta dai più forti (ma in entrambi i casi la legge è definita dalla cessazione obbligata o volontaria di una guerra, e si oppone all'illegalità che essa definisce per esclusione; e i rivoluzionari devono allora richiamarsi a un'altra legalità passando attraverso la conquista del potere e l'instaurazione di un altro apparato di Stato). Uno dei temi più profondi del libro di Foucault è la sostituzione di questa opposizione troppo larga, legge-illegalità, con una correlazione sottile, *illegalismi-leggi*. La legge è sempre una composizione di illega-

[7] Testo di Foucault in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982; tr. fr., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Parigi 1985, p. 313.
[8] *SP*, p. 196; tr. it., p. 212.

lismi che essa differenzia formalizzandoli. Basta analizzare il diritto delle società commerciali per vedere che le leggi non si oppongono globalmente all'illegalità, ma che le une organizzano esplicitamente il modo per aggirare le altre. La legge è una gestione di illegalismi: illegalismi che essa permette, rende possibili o inventa come privilegio della classe dominante; illegalismi che tollera come compensazione per le classi dominate, o anche che fa in modo che tornino utili a quella dominante; illegalismi, infine, che essa interdice, isola e assume come oggetto, ma anche come mezzo di dominio. Così, al fondo dei cambiamenti legislativi nel corso del XVIII secolo, c'è una nuova ridistribuzione degli illegalismi, non solo perché le infrazioni tendono a cambiare di natura e vertono sempre più sulla proprietà piuttosto che sulle persone, ma perché i poteri disciplinari ritagliano e formalizzano queste infrazioni in un altro modo, definendo così una forma originale chiamata "delinquenza", la quale permette una nuova differenziazione, un nuovo controllo degli illegalismi.[9] Alcune delle resistenze popolari alla rivoluzione dell'89 si spiegano evidentemente per il fatto che certi illegalismi, tollerati o gestiti dall'ancien régime, diventano intollerabili per il potere repubblicano. Ma le repubbliche e le monarchie occidentali hanno in comune il fatto d'aver innalzato l'entità della Legge a principio implicito del potere al fine di garantirsi una rappresentazione giuridica omogenea: il "modello giuridico" viene a sovrapporsi alla carta strategica.[10] La carta degli illegalismi, tuttavia, continua a lavorare sotto il modello della legalità. E Foucault mostra come la legge non sia uno stato di pace più di quanto non sia una guerra vinta: è la guerra stessa, e la strategia di questa guerra in atto, proprio come il potere, non è una proprietà acquisita della classe dominante ma un esercizio attuale della sua strategia.

Dunque, è come se dopo Marx sorgesse finalmente qualcosa di nuovo. Come se si fosse rotta una complicità attorno allo Stato. Foucault non si accontenta di dire che bisogna

[9] *SP*, p. 84, p. 278; tr. it., p. 103, p. 301. Intervista apparsa su "Le Monde", 21 febbraio 1975: "L'illegalismo non è un incidente, una imperfezione più o meno inevitabile... Al limite, direi che la legge non viene stabilita per impedire questo o quel comportamento, ma per differenziare i modi di aggirare la legge stessa".

[10] *VS*, pp. 114-120, p. 135; tr. it., pp. 77-81, p. 91. Foucault non ha mai fatto proprio il culto dello "Stato di diritto" e a suo avviso la concezione legalista non è meglio di quella repressiva. Del resto, in entrambi i casi si ha a che fare con la stessa concezione del potere, dal momento che in uno la legge appare soltanto come una reazione esterna ai desideri, e nell'altro come una condizione interna del desiderio. *VS*, p. 109; tr. it., p. 73.

ripensare certe nozioni, non lo dice nemmeno, lo fa, e propone così nuove coordinate per la pratica. Nel sottofondo scoppia una battaglia con le sue tattiche locali, le sue strategie d'insieme, che tuttavia non procedono per totalizzazione ma per scambi, raccordi, convergenze, prolungamenti. Si tratta proprio del *Che fare?*. Il privilegio teorico attribuito allo Stato come apparato di potere porta con sé, in un certo modo, la concezione pratica di un partito dirigente, centralizzatore, che procede alla conquista del potere di Stato; ma, all'opposto, è questa concezione organizzativa del partito che cerca la propria giustificazione in una tale teoria del potere. Un'altra teoria, un'altra pratica di lotta, un'altra organizzazione strategica: ecco la posta del libro di Foucault.

Il libro precedente era *L'archeologia del sapere*. Quale evoluzione rappresenta *Sorvegliare e punire*? *L'archeologia* non era solo un libro di riflessione o di metodo generale, era un nuovo orientamento, come una nuova piega che retroagiva sui libri anteriori. Proponeva una distinzione tra due specie di formazioni pratiche, le une "discorsive" o d'enunciati, le altre "non-discorsive" o di ambiti. Per esempio, la medicina clinica alla fine del XVIII secolo è una formazione discorsiva; ma in quanto tale essa è in rapporto con masse e popolazioni che dipendono da un altro tipo di formazione, e implicano ambiti non-discorsivi, "istituzioni, avvenimenti politici, pratiche e processi economici". Certo, gli ambiti producono anche enunciati, così come gli enunciati determinano degli ambiti. Resta comunque il fatto che le due formazioni sono eterogenee, benché inserite l'una nell'altra: non c'è né corrispondenza né isomorfismo, né causalità diretta né simbolizzazione.[11] *L'archeologia* aveva quindi un ruolo di cerniera: segnava una netta distinzione tra due forme, ma poiché il suo proposito era di definire la forma degli enunciati, si accontentava di indicare negativamente l'altra forma come "non-discorsiva".

*Sorvegliare e punire* compie un nuovo passo. Si dia una "cosa" come la prigione: si tratta di una formazione d'ambito (l'ambito "carcerario"), si tratta di una *forma di contenuto* (il contenuto è il prigioniero). Ma questa cosa o forma non rinvia a una "parola" che la designerebbe, e nemmeno a un significante di cui sarebbe il significato. Rinvia invece a parole e concetti completamente diversi, come delinquenza o delinquente, i quali esprimono un nuovo modo

[11] *AS*, pp. 212-213; tr. it., pp. 186-187.

d'enunciare le infrazioni, le pene e i loro soggetti. Chiameremo questa formazione d'enunciati *forma d'espressione*. Ora, per quanto le due forme emergano nello stesso tempo, e cioè nel XVIII secolo, sono comunque eterogenee. Il diritto penale evolve in modo tale da enunciare i crimini e le punizioni in funzione di una difesa della società (e non più di una vendetta o di una restaurazione del sovrano): segni che si rivolgono all'anima e allo spirito e stabiliscono associazioni di idee tra l'infrazione e la punizione (codice). Ma la prigione è un nuovo modo d'agire sui corpi e proviene da un orizzonte completamente diverso da quello del diritto penale: "La prigione, figura concentrata e austera di ogni disciplina, non è un elemento endogeno nel sistema penale definito durante la svolta tra il XVIII e il XIX secolo".[12] Il diritto penale concerne infatti ciò che è enunciabile in materia criminale: è un regime di linguaggio che classifica e traduce le infrazioni, che calcola le pene; è una famiglia di enunciati, ed anche una soglia. Da parte sua, invece, la prigione concerne il visibile: non solo pretende di far vedere il crimine e il criminale, ma costituisce essa stessa una visibilità, è un regime di luce ancor prima di essere una figura di pietra, è definita dal "panoptismo", e cioè da un concatenamento visivo e da un ambiente luminoso in cui il sorvegliante può vedere tutto senza essere visto, e in cui i detenuti possono essere visti in ogni istante senza a loro volta vedere (torre centrale e celle periferiche).[13] Un regime di luce e un regime di linguaggio non rappresentano la stessa forma né hanno la stessa formazione. Riusciamo così a cogliere meglio come nei libri precedenti Foucault non abbia mai smesso di studiare queste due forme: ne *La nascita della clinica* parlava di visibile e di enunciabile; ne *La storia della follia* parlava della follia così come viene vista nell'ospedale generale, e della sragione così come viene enunciata in medicina (nel XVII secolo non si cura all'ospedale). Ciò che *L'archeologia* riconosceva ma che designava ancora solo negativamente, come ambito non-discorsivo, assume, con *Sorvegliare e punire*, quella forma positiva che circola in tutta l'opera di Foucault: la forma del visibile nella sua differenza con la forma dell'enunciabile. All'inizio del XIX secolo, per esempio, le masse e le popolazioni diventano visibili, vengono alla luce, nello stesso

[21] *SP*, parte II, cap. 1 (sul movimento della riforma penale e i suoi enunciati) e cap. 2 (sul modo in cui la prigione non fa parte di questo sistema e rinvia ad altri modelli).
[13] *SP*, parte III, cap. 3 (la descrizione del "Panoptico").

tempo in cui gli enunciati medici conquistano nuovi enunciabili (lesioni dei tessuti e correlazioni anatomofisiologiche...).[14]

Certo, la prigione come forma di contenuto ha a sua volta i propri enunciati, i propri regolamenti. Certo, il diritto penale come forma d'espressione, enunciati di delinquenza, ha i propri contenuti, non si tratti d'altro che di un nuovo tipo di infrazioni, di attentati alla proprietà piuttosto che alle persone.[15] E le due forme entrano continuamente in contatto, si insinuano l'una nell'altra, ciascuna stacca un segmento dall'altra: il diritto penale non cessa di ricondurre alla prigione e di fornire prigionieri, mentre la prigione non cessa di riprodurre delinquenza, di farne un "oggetto" e di realizzare quegli obiettivi che il diritto penale concepiva in un altro modo (difesa della società, trasformazione del condannato, modulazione della pena, individuazione).[16] Le due forme si presuppongono reciprocamente, e tuttavia non c'è una forma comune, non c'è conformità e nemmeno corrispondenza. *Sorvegliare e punire* pone qui i due problemi che non potevano essere posti da *L'archeologia* poiché quest'ultima si fermava al Sapere e al primato dell'enunciato all'interno del sapere. Innanzitutto, in generale e al di fuori delle due forme, esiste forse una causa comune immanente al campo sociale? E in secondo luogo, come vengono assicurati, in maniera variabile per ciascun caso concreto, il concatenamento, l'adattamento delle due forme e la loro mutua compenetrazione?

La forma ha due significati: forma o organizza delle materie; forma o finalizza delle funzioni ponendo ad esse degli obiettivi. Non solo la prigione ma anche l'ospedale, la scuola, la caserma e l'atelier sono materie formate. Punire è una funzione formalizzata così come curare, educare, addestrare, far lavorare. Per quanto le due forme siano irriducibili, c'è in realtà una specie di corrispondenza (infatti, nel XVII secolo le cure non hanno a che fare con l'ospedale generale, e nel XVIII il diritto penale non si riferisce essenzialmente alla prigione). Come spiegare allora il coadattamento? Il fatto è che, facendo astrazione dalle forme in cui si incarnano, possiamo concepire materie e funzioni pure.

[14] *AS*, p. 214; tr. it., p. 188.

[15] *SP*, pp. 77-80; tr. it., pp. 80-83 (sull'evoluzione e il mutamento delle infrazioni).

[16] *SP*, parte IV, cap. 1 e 2: sul modo in cui la prigione si impone in un secondo tempo e entra in correlazione con il sistema penale per "produrre" delinquenza o costituire una "delinquenza-oggetto" (p. 282; tr. it., p. 305).

Definendo il panoptismo, a volte Foucault lo determina concretamente come il concatenamento ottico o luminoso che caratterizza la prigione, a volte astrattamente come una macchina che non solo si applica alla materia visibile in generale (atelier, caserma, scuola, ospedale, così come prigione), ma attraversa anche in generale tutte le funzioni enunciabili. Quindi la formula astratta del panoptismo non è più "vedere senza essere visti", ma *imporre una condotta qualunque a una molteplicità umana qualunque*. La sola precisazione che si introduce è che la molteplicità considerata deve essere ridotta, assunta in uno spazio ristretto, e che l'imposizione di una condotta si compie attraverso ripartizione nello spazio, ordine e serializzazione nel tempo, composizione nello spazio-tempo...[17] È un elenco indefinito che però concerne sempre materie non-formate, non-organizzate, e funzioni non-formalizzate, non-finalizzate, essendo le due variabili indissolubilmente legate. Come chiamare questa nuova dimensione informale? Foucault le dà, una volta, un nome preciso: si tratta di un "diagramma", e cioè di un "funzionamento astratto da ogni ostacolo o attrito [...] e che si deve distaccare da ogni uso specifico".[18] Il *diagramma* non è più l'archivio, auditivo o visivo, è la carta, la cartografia coestensiva a tutto il campo sociale. È una macchina astratta. Definita attraverso funzioni e materie informali, essa ignora ogni distinzione di forma tra contenuto e espressione, tra formazione discorsiva e formazione non-discorsiva. Macchina quasi muta e cieca, sebbene sia essa a far vedere e a far parlare.

Se ci sono molte funzioni e anche molte materie diagrammatiche, è perché ogni diagramma è una molteplicità spazio-temporale. Ma anche perché esistono altrettanti diagrammi quanti sono i campi sociali nella storia. Foucault si richiama alla nozione di diagramma in rapporto alle nostre moderne società di disciplina, in cui il potere opera un *quadrillage* dell'intero campo: se c'è modello, questo è il modello della "peste", che fa la quadrettatura della città malata e si estende sino al più piccolo dettaglio. Ma allor-

[17] Si tratta di precisazioni tanto più necessarie in quanto *VS* scoprirà un'altra coppia, e cioè la coppia materia-funzione pure: in questo caso la molteplicità qualunque è una molteplicità numerosa, interna a uno spazio aperto, e la funzione non è più quella di imporre una condotta, ma di "gestire la vita". *VS* mette a confronto fra loro le due coppie, pp. 182-185; tr. it., pp. 123-125; ritorneremo su questo punto.

[18] *SP*, p. 207; tr. it., p. 224 (a questo proposito Foucault precisa che la definizione del Panoptico era insufficiente sinché lo si considerava solo come "un sistema architettonico e ottico").

che si considerano le antiche società di sovranità si vede che in esse non manca un diagramma, per quanto si tratti d'altre materie e funzioni: anche qui una *forza* si esercita su altre forze, ma per prelevare più che per combinare e comporre; per dividere delle masse più che per ritagliare il dettaglio; per esiliare più che per quadrettare (è il modello della "lebbra").[19] È un altro diagramma, un'altra macchina, più vicina al teatro che alla fabbrica: si tratta di altri rapporti di forze. Si possono inoltre scorgere diagrammi intermedi che sono passaggi da una società a un'altra: il diagramma napoleonico, per esempio, in cui la funzione disciplinare si congiunge con la funzione sovrana, "nel punto di congiunzione dell'esercito monarchico e rituale della sovranità e dell'esercito gerarchico e permanente della disciplina indefinita".[20] Il fatto è che il diagramma è profondamente instabile o fluente, poiché continua a mescolare materie e funzioni in modo da costituire dei mutamenti. Infine, ogni diagramma è intersociale e in divenire. Non funziona mai per rappresentare un mondo preesistente, produce un nuovo tipo di realtà, un nuovo modello di verità. Non è soggetto della storia, né la domina. Produce storia distruggendo le realtà e le significazioni precedenti, costituendo altrettanti punti di emergenza o di creatività, congiunzioni inattese, continuità improbabili. Duplica la storia con un divenire.

Ogni società ha il suo o i suoi diagrammi. Volendo operare su delle serie ben definite, Foucault non si è mai interessato alle cosiddette società primitive. E tuttavia esse costituirebbero un esempio privilegiato, forse perfino troppo. Lungi dall'essere senza politica e senza storia, tali società hanno infatti una rete di alleanze che non si lasciano dedurre da una struttura di parentela e nemmeno ridurre a relazioni di scambio tra gruppi di filiazione. Le alleanze passano attraverso piccoli gruppi locali, costituiscono rapporti di forze (doni e controdoni) e trasmettono il potere. Qui si manifesta la differenza del diagramma rispetto alla struttura: per quanto le alleanze tessano una rete sottile e trasversale, perpendicolare alla struttura verticale, esse definiscono comunque una pratica, una procedura o una strategia distinte da ogni combinatoria, e formano, invece di un ciclo a scambio chiuso, un sistema fisico instabile, in

[19] Sul confronto tra i due tipi, *VS*, pp. 178-179; tr. it., pp. 119-120; e sull'esemplare confronto tra la lebbra e la peste, *SP*, pp. 197-201; tr. it., pp. 213-217.

[20] *SP*, p. 219; tr. it., pp. 236-237.

perpetuo disequilibrio (di qui la polemica di Leach con Lévi-Strauss, o anche la sociologia delle strategie di Pierre Bourdieu). Da ciò non bisogna concludere che la concezione del potere di Foucault si addica in modo particolare alle società primitive, di cui non parla; quanto piuttosto che le società moderne, di cui parla, sviluppano a loro volta i diagrammi dei loro rapporti di forze o delle loro strategie specifiche. Al di sotto dei grandi insiemi — lignaggi primitivi o istituzioni moderne — bisogna sempre cercare infatti i micropoteri, che non ne discendono ma che, al contrario, li costituiscono. Fondando una microsociologia, Gabriel Tarde non faceva altro che questo: non spiegava il sociale attraverso l'individuo, ma rendeva conto dei grandi insiemi fissando rapporti infinitesimali, l'"imitazione" come propagazione di una corrente dottrinaria o di desiderio (quanta), l'"invenzione" come incontro tra due correnti imitative... In quanto eccedevano la semplice violenza, si trattava di veri e propri rapporti di forze.

Che cos'è un diagramma? È l'esposizione dei rapporti di forze che costituiscono il potere in base ai caratteri analizzati precedentemente. "Il dispositivo panoptico non è semplicemente una cerniera, un ingranaggio tra un meccanismo di potere e una funzione; è un modo di far funzionare delle relazioni di potere entro una funzione, e una funzione per mezzo di queste relazioni di potere".[21] Abbiamo visto che i rapporti di forze, o di potere, erano microfisici, strategici, multipuntuali, diffusi, determinavano singolarità e costituivano funzioni pure. Il diagramma o macchina astratta è la carta dei rapporti di forze, carta di densità, di intensità, che procede per legami primari non localizzabili e che in ogni istante passa per tutti i punti, "o piuttosto in ogni relazione fra un punto e un altro".[22] Non ha certo nulla a che vedere con un'Idea trascendente o con una sovrastruttura ideologica; non ha nulla a che vedere nemmeno con una struttura economica già qualificata nella sua sostanza e definita nella sua forma e nel suo uso. Resta comunque il fatto che il diagramma agisce come una causa immanente non-unificante, coestensiva all'intero campo sociale: la macchina astratta è come la causa dei concatenamenti concreti che ne effettuano i rapporti; e questi rapporti di forze non

[21] *SP*, p. 208; tr. it., p. 225.
[22] *VS*, p. 122; tr. it., p. 82 ("Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove").

passano "al di sotto" ma nei tessuti stessi dei concatenamenti che producono.

Che cosa significa causa immanente? È una causa che si attualizza nel suo effetto, che si integra nel suo effetto, che si differenzia nel suo effetto. O meglio, la causa immanente è quella il cui effetto l'attualizza, l'integra e la differenzia. Si dà così una correlazione, presupposizione reciproca tra causa e effetto, tra macchina astratta e concatenamenti concreti (ai quali il più delle volte Foucault dà il nome di "dispositivi"). Gli effetti attualizzano poiché i rapporti di forze o di potere sono solo virtuali, potenziali, instabili, evanescenti, molecolari, e definiscono soltanto possibilità e probabilità di interazione finché non entrano in un insieme macroscopico in grado di dare una forma alla loro materia fluente e alla loro funzione diffusa. Ma l'attualizzazione è anche un'integrazione, un insieme di integrazioni progressive, dapprima locali poi globali, o che tendono ad essere globali, che operano un allineamento, una omogeneizzazione, una sommatoria dei rapporti di forze: la legge come integrazione degli illegalismi. I concatenamenti concreti della scuola, dell'atelier, dell'esercito... operano integrazioni su sostanze qualificate (bambini, lavoratori, soldati) e su funzioni finalizzate (educazione, ecc.), sino a giungere allo Stato che mira a un'integrazione globale (se poi non si tratta del Mercato mondiale).[23] Infine, l'attualizzazione-integrazione è una differenziazione: non perché la causa in via d'attualizzazione sia un'Unità sovrana ma, al contrario, perché la molteplicità diagrammatica può attualizzarsi e il differenziale delle forze può integrarsi solo percorrendo vie divergenti, dividendosi in dualismi, seguendo linee di differenziazione senza di cui tutto resterebbe nella dispersione di una causa ineffettuata. Ciò che si attualizza può farlo solo per raddoppiamento o dissociazione, creando le forme divergenti entro cui si divide.[24] Appaiono qui le grandi dualità, classi, governanti-governati, pubblico-privato. Ma qui inoltre *divergono o si differenziano due forme di attualizzazione*, forma d'espressione e forma del contenuto, forma discorsiva e non-discorsiva, forma del visibile e forma

[23] Sui fattori integranti (soprattutto lo Stato) che non spiegano il potere ma ne presuppongono i rapporti limitandosi a ristabilirli e a stabilizzarli, cfr. *VS*, pp. 122-124; tr. it., pp. 82-84; e il testo di Foucault in "Libération", 30 giugno 1984.

[24] I rapporti di potere come "condizioni interne di differenziazione": *VS*, p. 124; tr. it., p. 84. Che l'attualizzazione di ciò che è virtuale sia sempre differenziazione è un tema che per esempio viene analizzato in modo molto approfondito da Bergson.

dell'enunciabile. La causa immanente si attualizza in base a una differenziazione centrale che, da una parte, formerà delle materie visibili e dall'altra formalizzerà delle funzioni enunciabili, proprio perché, nelle sue materie così come nelle sue funzioni, essa ignora le forme. Tra il visibile e l'enunciabile si apre una beanza, una disgiunzione, ma questa disgiunzione delle forme è il luogo — il "non-luogo" dice Foucault — in cui il diagramma informale si riversa per incarnarsi nelle due direzioni necessariamente divergenti, differenziate, irriducibili l'una all'altra. I concatenamenti concreti vengono dunque aperti dagli interstizi in base ai quali si effettua la macchina astratta.

Ecco qual è dunque la risposta ai due problemi posti da *Sorvegliare e punire*. Da una parte, la dualità delle forme o formazioni non esclude una causa comune immanente che opera nell'informale. Dall'altra, questa causa comune che è implicata in ogni caso, in ogni dispositivo concreto, non smetterà di misurare le mescolanze, le catture, le intercettazioni tra elementi o segmenti delle due forme, sebbene quest'ultime siano e rimangano irriducibili, eteromorfe. Non si esagera dicendo che ogni dispositivo è un impasto in cui si mescolano il visibile e l'enunciabile: "Il sistema carcerario unisce in una medesima configurazione dei discorsi e delle architetture", dei programmi e dei meccanismi.[25] In *Sorvegliare e punire* Foucault supera esplicitamente il dualismo dei libri precedenti (dualismo che tendeva già a superarsi verso una teoria delle molteplicità). Se sapere consiste nell'intrecciare il visibile e l'enunciabile, il potere ne è la causa presupposta; ma, inversamente, il potere implica il sapere come quella biforcazione, differenziazione, senza la quale non passerebbe all'atto. "Non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca allo stesso tempo relazioni di potere".[26] Errore, ipocrisia che consiste nel credere che il sapere appaia solo là dove i rapporti di forze vengono sospesi. Non esistono modelli di verità che non rinviino a un tipo di potere; non esiste sapere né scienza che non esprima o implichi in atto l'esercizio di un potere. Ogni sapere va da un visibile a un enunciabile, e viceversa; e tuttavia non c'è una forma comune totalizzante, e nemmeno conformità o corrispondenza biunivoca. C'è solo un rapporto di forze che agisce tra-

[25] *SP*, p. 276; tr. it., p. 298.
[26] *SP*, p. 32; tr. it., p. 31.

versalmente e che nella dualità delle forme trova la condizione della propria azione, della propria attualizzazione. Se c'è coadattamento delle forme, esso nasce dal loro "incontro" (a condizione che quest'ultimo sia obbligato), e non l'inverso: "l'incontro si giustifica solo in base alla nuova necessità da esso stabilita". È il caso, per esempio, dell'incontro tra le visibilità della prigione e gli enunciati del diritto penale.

Che cos'è che Foucault chiama macchina, astratta o concreta (parlerà infatti della "macchina-prigione", ma anche della macchina-scuola, della macchina ospedale...)? [27] Le macchine concrete sono i concatenamenti, i dispositivi biformi; la macchina astratta è il diagramma informale. In breve, le macchine sono sociali ancora prima di essere tecniche. O meglio, c'è una tecnologia umana che precede la tecnologia materiale. Senza dubbio quest'ultima dispiega i suoi effetti nell'intero campo sociale; ma affinché a sua volta essa sia possibile, è necessario che gli utensili, le macchine materiali siano già state selezionate da un diagramma, assunte da dei concatenamenti. Gli storici si sono spesso trovati di fronte a questa esigenza: le cosiddette armi oplitiche sono prese nel concatenamento della falange; la staffa è selezionata dal diagramma feudalesimo; il badile, la zappa, l'aratro non formano un progresso lineare, ma rinviano rispettivamente a delle macchine collettive che variano con la densità della popolazione e il tempo del maggese.[28] Foucault mostra a questo proposito che il fucile esiste come utensile solo all'interno di "un apparato di cui il principio non sia più la massa, mobile o immobile, ma una geometria di segmenti divisibili e componibili".[29] La tecnologia è quindi sociale ancor prima di essere tecnica. "A lato degli altiforni o della macchina a vapore, il panoptismo è stato poco celebrato. [...] Ma sarebbe ingiusto confrontare i procedimenti disciplinari con invenzioni come la macchina a vapore [...] Essi valgono molto meno; e, tuttavia, in un certo modo, valgono assai di più".[30] E se le tecniche, nel senso stretto del termine, sono prese nei concatenamenti, ciò è dovuto al fatto che

[27] Cfr. *SP*, p. 237; tr. it., p. 256.

[28] Qui emerge uno dei legami di Foucault con gli storici contemporanei: a proposito del badile... ecc., F. Braudel dice che "l'utensile è una conseguenza, non una causa" (*Civilisation matérielle et capitalisme*, I, Colin, Parigi 1967; tr. it. *Civiltà materiale e capitalismo*, I, Einaudi, Torino 1977). A proposito delle armi oplitiche M. Detienne dice che "la tecnica è in un certo senso interna al sociale e al mentale" (in AA.VV., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, Parigi-L'Aja 1968, p. 134).

[29] *SP*, p. 165; tr. it., p. 178.

[30] *SP*, p. 226; tr. it., pp. 244-245.

i concatenamenti stessi, con le loro tecniche, sono selezionati dal diagramma: la prigione, per esempio, può avere un'esistenza marginale nelle società sovrane (le *lettres de cachet*), ed esiste come dispositivo solo quando un nuovo diagramma, il diagramma disciplinare, fa sì che essa oltrepassi "la soglia tecnologica".[31]

È come se la macchina astratta e i concatenamenti concreti costituissero due poli, e si passasse impercettibilmente dall'uno all'altro. Talvolta i concatenamenti si distribuiscono in segmenti rigidi, compatti, ben inframmezzati da compartimenti stagni, da discontinuità formali (la scuola, l'esercito, l'atelier, anche la prigione; e non appena veniamo arruolati ci dicono "non sei più a scuola"...). Talvolta, al contrario, essi comunicano all'interno della macchina astratta che conferisce loro una micro-segmentarietà agile e diffusa, di modo che si assomigliano tutti fra loro, e allora la prigione si estende attraverso gli altri come se fossero le variabili di una stessa funzione senza forma, continua (la scuola, la caserma, l'atelier sono già delle prigioni...).[32] Il continuo passare da un polo all'altro dipende dal fatto che ogni concatenamento fa essere la macchina astratta, ma a diversi gradi: è come se si trattasse dei coefficienti di effettuazione del diagramma, e quanto più alto è il grado, tanto più il concatenamento è diffuso, adeguato all'intero campo sociale. Il metodo stesso di Foucault raggiunge qui la sua massima agilità. Il coefficiente, infatti, varia innanzi tutto da un concatenamento all'altro: l'ospedale della marina militare, per esempio, si installa all'incrocio di circuiti, dirama filtri e scambiatori in tutte le direzioni, controlla ogni sorta di mobilità, per cui viene trasformato in un incrocio di grado elevato, in uno spazio medico adeguato all'intero diagramma.[33] Ma il coefficiente varia anche per uno stesso concatenamento, passando da un campo sociale all'altro, o anche nello stesso campo sociale. Ci sono così tre stadi della prigione: nelle società sovrane essa esiste solo ai margini degli altri concatenamenti di punizione poiché riesce a effettuare il diagramma della sovranità solo a un basso grado. Nel secondo stadio si diffonde invece in tutte le direzioni e non assume solo su di sé gli obiettivi del di-

[31] Cfr. *SP*, p. 225, tr. it., p. 244.
[32] Luogo fondamentale, *SP*, p. 306; tr. it., p. 330.
[33] *SP*, pp. 145-146; tr. it., p. 156 ("La sorveglianza medica si accompagna a tutta una serie di altri controlli: militare sui disertori, fiscale sulle merci, amministrativo sui medicamenti, le razioni, le sparizioni, le guarigioni, le morti, le simulazioni...").

ritto penale, ma impregna gli altri concatenamenti, poiché realizza a un grado elevato le esigenze del diagramma di disciplina (deve però sconfiggere la "cattiva reputazione" che le derivava dal suo ruolo precedente). Infine, non è detto che le società disciplinari, nel caso in cui riescano a trovare nella loro evoluzione altri mezzi per realizzare i loro obiettivi penali e per effettuare il diagramma in tutta la sua estensione, permettano che la prigione conservi questo coefficiente elevato: di qui il motivo della riforma penitenziaria che invaderà sempre più il campo sociale e che, al limite, è in grado di destituire la prigione dalla sua esemplarità facendola ricadere allo stato di concatenamento locale, ristretto, separato.[34] È dunque proprio come se la prigione salisse e scendesse, simile a un diavoletto cartesiano, la scala di effettuazione del diagramma disciplinare. C'è una storia dei concatenamenti, così come ci sono un divenire e dei mutamenti del diagramma.

Questo non caratterizza solo il metodo di Foucault, ma ha importanti conseguenze per tutto il suo pensiero. Foucault è sempre stato considerato innanzitutto come il pensatore dell'internamento (l'ospedale generale della *Storia della follia*, la prigione di *Sorvegliare e punire*); ma non è affatto vero, e questo fraintendimento ci impedisce di cogliere il suo progetto globale. Paul Virilio, per esempio, crede di contrapporsi a Foucault allorché afferma che il problema delle società moderne, il problema della "polizia", non è un problema di internamento ma di "viabilità", di velocità, di circuiti e di *quadrillages* nello spazio aperto. Ora, Foucault non ha mai detto altro che questo, e lo dimostrano l'analisi della fortezza, che nei due autori coincide, o la sua specifica analisi dell'ospedale della marina. Nel caso di Virilio questo malinteso non è grave poiché la forza e l'originalità del suo cammino è la testimonianza del fatto che l'incontro tra pensatori indipendenti avviene sempre in una zona cieca. Si tratta invece di un malinteso molto più grave quando degli autori meno validi si richiamano a questa stessa critica precostituita e rimproverano Foucault di fermarsi all'internamento oppure lo elogiano per averlo analizzato così bene. Di fatto, l'internamento è sempre stato per Foucault un dato secondario che derivava da una funzione primaria, molto diversa a seconda dei casi; l'ospedale generale o il manicomio, nel XVII secolo, non internano af-

[34] Sulle correnti di riforma penale e sulle ragioni per cui la prigione cessa di essere una forma pregnante, cfr. *SP*, pp. 312-313; tr. it., pp. 336-337.

fatto i folli nello stesso modo in cui, nel XVIII e nel XIX secolo, la prigione interna i delinquenti. L'internamento dei folli viene effettuato in base allo schema dell'"esilio" e al modello del lebbroso; l'internamento dei delinquenti viene effettuato secondo lo schema del *quadrillage* e il modello dell'appestato.[35] Quest'analisi si trova in alcune delle più belle pagine di Foucault. Ma proprio l'esiliare, il quadrettare, sono innanzitutto funzioni di esteriorità che vengono attuate, formalizzate, organizzate solo dai dispositivi di internamento. In quanto segmentarietà rigida (cellulare) la prigione rinvia a una funzione agile e mobile, a una circolazione controllata, a un'intera rete che attraversa anche ambiti liberi e può imparare a fare a meno della prigione. È un po' come la "dilazione illimitata" di Kafka che non ha più bisogno né di arresti né di condanne. Come dice Maurice Blanchot a proposito di Foucault, l'internamento rinvia a un fuori, e il fuori è ciò che viene internato.[36] I concatenamenti internano "al di" fuori, o per esclusione, e quel che accade per l'internamento fisico accade anche per l'interiorità psichica. Foucault si richiama spesso a una forma del discorsivo e a una forma del non-discorsivo; ma queste forme non internano né interiorizzano nulla; si tratta di "forme di esteriorità" attraverso le quali ora gli enunciati, ora i visibili *si disperdono*. È una questione di metodo generale: invece di andare da un'esteriorità apparente a un "nucleo di interiorità" considerato essenziale, bisogna esorcizzare l'illusoria interiorità per rendere alle parole e alle cose la loro esteriorità costitutiva.[37]

Bisognerebbe anche distinguere almeno tre istanze correlative. C'è innanzitutto *il fuori* come elemento informe delle forze: queste ultime provengono dal di fuori, derivano dal fuori che mescola i loro rapporti, traccia i loro diagrammi. Poi c'è *l'esteriore* come ambito dei concatenamenti concreti in cui si attualizzano i rapporti di forze. E infine ci sono *le forme di esteriorità*, poiché l'attualizzazione si compie nella scissione, nella disgiunzione di due forme differenti ed esteriori l'una all'altra che si ripartiscono i concatenamenti (gli internamenti e le interiorizzazioni non sono altro che figure transitorie alla superficie di queste forme). Cercheremo di analizzare ulteriormente questo insie-

[35] *SP*, pp. 197-201; tr. it., pp. 213-217 (e *HF*, cap. 1).
[36] M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Parigi 1969, p. 292; tr. it. *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 266.
[37] Sulla storia e "la forma sistematica dell'esteriorità", cfr. *AS*, pp. 158-161; tr. it., pp. 139-142.

me, così come esso si presenta nel "pensiero del fuori". Ma senza alcun dubbio esso mostra già che in Foucault non c'è nulla che sia un'effettiva chiusura. La storia delle forme, l'archivio, viene raddoppiata da un divenire delle forze, il diagramma. Le forze appaiono infatti in "ogni relazione tra un punto e un altro": un diagramma è una carta, o meglio una sovrapposizione di carte. E passando da un diagramma all'altro nuove carte vengono disegnate. Nello stesso modo non esiste un diagramma che, oltre ai punti che connette, non implichi anche dei punti relativamente liberi o non collegati, punti di creatività, di mutamento, di resistenza; e forse è proprio da questi ultimi che bisognerà partire per comprendere l'insieme. Solo a partire dalle "lotte" di ciascun'epoca, dallo stile delle lotte, si può capire la successione dei diagrammi o il loro ri-collegarsi al di sopra delle discontinuità.[38] Infatti ognuno di essi attesta il modo in cui viene curvata *la linea del fuori* di cui parlava Melville, senza inizio né fine, linea oceanica, che passa per tutti i punti di resistenza e che ruota, fa urtare fra di loro i diagrammi, sempre in funzione del più recente. Che curiosa torsione fu il 1968, la linea dalle mille aberrazioni! Di qui la triplice definizione dello scrivere: scrivere è lottare, resistere; scrivere è divenire; scrivere è cartografare, "io sono un cartografo...".[39]

[38] *SP* si interrompe bruscamente sull'invocazione del "rumore sordo della battaglia" ("interrompo qui questo libro...", p. 315; tr. it., p. 340). In *VS* viene sviluppato il tema dei "punti di resistenza" (pp. 126-127; tr. it., pp. 86-87) e nei testi successivi vengono analizzati i tipi di lotte in rapporto con i diagrammi di forze (cfr. Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 301-304).

[39] Intervista in "Nouvelles littéraires", 17 marzo 1975.

# Topologia: “pensare altrimenti”

# Gli strati o formazioni storiche: il visibile e l'enunciabile (sapere)

Gli strati sono formazioni storiche, positività o empiricità. "Strati sedimentari", essi sono fatti di parole e di cose, di vedere e di parlare, di visibile e di dicibile, di zone di visibilità e di campi di leggibilità, di contenuti e di espressioni. Questi ultimi termini, che prendiamo da Hjelmslev, sono applicabili a Foucault in un senso completamente diverso, poiché il contenuto non si confonde più con un significato, né l'espressione con un significante. Si tratta di una nuova ripartizione, molto rigorosa. Il contenuto ha una forma e una sostanza: la prigione, per esempio, e coloro che vi sono racchiusi, i prigionieri (chi? perché? come?).[1] Anche l'espressione ha una forma e una sostanza: il diritto penale, per esempio, e la "delinquenza" in quanto oggetto di enunciati. Così come il diritto penale in quanto forma di espressione definisce un campo di dicibilità (gli enunciati di delinquenza), la prigione in quanto forma di contenuto definisce un luogo di visibilità (il "panoptismo", cioè un luogo in cui in ogni istante si può vedere tutto senza essere visti). Questo esempio ci rinvia all'ultima grande analisi dello strato che Foucault compie in *Sorvegliare e punire*. Ma era così già ne *La storia della follia*: nell'età classica, il manicomio sorgeva come un luogo di visibilità della follia, nello stesso tempo in cui la medicina formulava gli enunciati fondamentali sulla "sragione". Tra questi due libri, ci sono il *Raymond Roussel* e la *Nascita della clinica*, scritti

[1] Sulla "forma-prigione" e le sue differenze con le forme di espressione contemporanee (ad esempio, il diritto penale), cfr. *SP*, p. 233; tr. it., p. 251.

simultaneamente. L'uno mostra come l'opera di Roussel si divida in due parti, le invenzioni di visibilità in base alle macchine straordinarie, le produzioni di enunciati in base a un "procedimento" insolito. Il secondo libro mostra come, in un campo completamente diverso, la clinica e l'anatomia patologica producano delle distribuzioni variabili tra "il visibile e l'enunciabile".

Un'"epoca" non preesiste agli enunciati che l'esprimono, né alle visibilità che la riempiono. Sono i due aspetti essenziali: da una parte ogni strato, ogni formazione storica implica una ripartizione del visibile e dell'enunciabile che si costruisce su se stessa; d'altra parte, la ripartizione varia da uno strato all'altro, poiché la visibilità stessa cambia modo e gli enunciati cambiano regime. "Nell'epoca classica", per esempio, il manicomio nasce come un nuovo modo di vedere e di far vedere i folli, un modo molto diverso da quello del Medioevo e da quello del Rinascimento; e la medicina, a sua volta, come del resto il diritto, la normativa, la letteratura, ecc., creano un regime di enunciati che concerne la sragione come nuovo concetto. Se gli enunciati del XVII secolo iscrivono la follia come estremo grado della sragione (nozione-chiave), il manicomio o l'internamento la racchiudono in un insieme che unisce i folli ai vagabondi, ai poveri, agli sfaccendati, a ogni sorta di depravati: c'è qui un'"evidenza", percezione storica o sensibilità, e anche un regime discorsivo.[2] Più tardi, in altre condizioni, si tratterà della prigione come nuovo modo di vedere e di far vedere il crimine, e della delinquenza come nuovo modo di dire. Modo di dire e modo di vedere, discorsività e evidenze, ogni strato ne è una combinazione, e, da uno strato all'altro, variano entrambi insieme alla loro combinazione. Dalla Storia Foucault si aspetta in ogni epoca proprio questa determinazione tra visibili e enunciabili, la quale supera i comportamenti e le mentalità, le idee, dal momento che le rende possibili. Ma la Storia risponde solo perché Foucault ha saputo creare, certamente in rapporto ai nuovi concetti degli storici, un modo tipicamente filosofico di interrogare, un modo che a sua volta è nuovo e che rilancia la Storia.

*L'archeologia del sapere* trae le conclusioni metodologiche ed esprime la teoria generalizzata dei due elementi

[2] Sull'"evidenza" dell'ospedale generale nel XVII secolo, in quanto implica una "sensibilità sociale" che in seguito scompare, cfr. *HF*, p. 66; tr. it., p. 81. E sull'"evidenza della prigione", *SP*, p. 234; tr. it., p. 252.

di stratificazione: l'enunciabile e il visibile, le formazioni discorsive e le formazioni non discorsive, le forme d'espressione e le forme di contenuto. Tuttavia questo libro sembra attribuire una supremazia radicale all'enunciato. I piani di visibilità vengono ormai designati solo in maniera negativa, come "formazioni non discorsive", situati in uno spazio che è semplicemente complementare a un campo di enunciati. Foucault dice che tra l'enunciato discorsivo e il non-discorsivo ci sono delle relazioni discorsive. Non dice mai però che il non-discorsivo è riducibile a un enunciato, e che esso è un residuo o un'illusione. Il problema del primato è essenziale: l'enunciato ha il primato, e vedremo perché. Ma primato non vuole mai dire riduzione. Da un capo all'altro dell'opera di Foucault le visibilità restano irriducibili agli enunciati, e lo sono tanto più quanto più, rispetto all'azione degli enunciati, sembrano dar luogo a una passione. Il sottotitolo della *Nascita della clinica* era "archeologia dello sguardo". E se non ci si chiede il perché e su quale punto, non basta certo dire che Foucault ha criticato questo sottotitolo, così come ha sempre corretto i suoi libri precedenti. Ora, il punto su cui verte la critica è evidentemente quello del primato. Foucault si va sempre più convincendo che nei suoi libri precedenti non sia stato messo bene in luce il primato dei regimi di enunciato sui modi di vedere o di percepire. È la sua reazione contro la fenomenologia. Ma a suo avviso il primato degli enunciati non impedirà mai l'irriducibilità storica del visibile, anzi, proprio al contrario: l'enunciato ha un primato solo in quanto il visibile ha le sue proprie leggi, una sua autonomia che lo mette in rapporto con il dominante, con l'autonomia dell'enunciato. E, proprio in quanto l'enunciabile ha il primato, il visibile può contrapporgli la propria forma, la quale si lascerà determinare senza lasciarsi ridurre. In Foucault i luoghi di visibilità non avranno mai lo stesso ritmo, la stessa storia, la stessa forma dei campi di enunciati, e il primato dell'enunciato si realizzerà solo perché si esercita su qualcosa di irriducibile. Dimenticando la teoria delle visibilità si mutila la concezione della storia di Foucault, ma anche il suo pensiero, la sua concezione del pensiero. La si trasforma in una variante della filosofia analitica attuale, con cui non ha granché in comune (eccetto forse con Wittgenstein, nella misura in cui si colga in Wittgenstein un rapporto originale tra il visibile e l'enunciabile). Foucault non ha mai smesso di essere affascinato da ciò che vedeva, come da ciò che sentiva o leggeva, e l'archeologia a cui egli pensa

è un archivio *audio-visivo* (a partire dalla storia delle scienze). Foucault prova piacere a enunciare e a scoprire gli enunciati degli altri solo in quanto ha anche una passione per il vedere: ed è soprattutto da ciò che egli stesso si lascia definire, dalla voce ma anche dagli occhi. Gli occhi, la voce. Foucault non ha mai smesso di esercitare la vista nello stesso tempo in cui contrassegnava la filosofia con un nuovo stile di enunciati, e faceva le due cose su diversi registri, a un duplice ritmo.

Ciò che è stratificato non è l'oggetto indiretto di un sapere che sorgerebbe in seguito, ma costituisce direttamente un sapere: la lezione delle cose *e* la lezione della grammatica. Gli strati riguardano l'archeologia proprio perché l'archeologia non rinvia necessariamente al passato. C'è un'archeologia del presente. Presente o passato, il visibile è come l'enunciabile: non sono l'oggetto di una fenomenologia ma di un'epistemologia. La critica che Foucault muoverà alla *Storia della follia* consisterà nel fatto che essa si richiamava ancora a un'esperienza vissuta selvaggia, alla maniera dei fenomenologi, o ai valori eterni dell'immaginario, alla maniera di Bachelard. Ma di fatto non c'è nulla prima del sapere, perché il sapere, il nuovo concetto di sapere che Foucault formula, si definisce attraverso queste combinazioni tra il visibile e l'enunciabile che sono proprie a ogni strato, a ogni formazione storica. Il sapere è un concatenamento pratico, un "dispositivo" di enunciati e di visibilità. Non c'è nulla al di sotto del sapere (sebbene, come vedremo, ci siano delle cose fuori del sapere). Il che significa che il sapere esiste solo in funzione di "soglie" molto varie che contrassegnano altrettante lamine, sfaldature e orientamenti sullo strato considerato. A questo proposito non basta parlare di una soglia di "epistemologizzazione": quest'ultima è già orientata verso una direzione che conduce alla scienza e che dovrà attraversare ancora una soglia propria di "scientificità", ed eventualmente una "soglia di formalizzazione". Ma sullo strato non mancano altre soglie, altri orientamenti: soglie di eticizzazione, di estetizzazione, di politicizzazione, ecc.[3] Il sapere non è la scienza, e non è separabile da questa o quella soglia in cui è preso: senza escludere l'esperienza percettiva, i valori dell'immaginario, le idee dell'epoca o i dati dell'opinione comune. Il sapere è l'unità di uno strato che si dispone nelle diverse soglie, dal momento che lo strato stesso esiste solo come accumulo di queste

[3] *AS*, pp. 236-255; tr. it., pp. 206-222.

soglie sotto diversi orientamenti, e la scienza non è altro che uno di essi. Ci sono solo pratiche, o positività, costitutive del sapere: pratiche discorsive di enunciati, pratiche non-discorsive di visibilità. Ma queste pratiche esistono sempre al di sotto di soglie archeologiche le cui ripartizioni mobili costituiscono le differenze storiche tra gli strati. È questo il positivismo o il pragmatismo di Foucault, che non si è mai posto problemi rispetto ai rapporti tra scienza e letteratura, o tra immaginario e scientifico, o tra saputo e vissuto, perché la concezione del sapere impregnava e mobilitava tutte le soglie, trasformandole nelle variabili dello strato in quanto formazione storica.

Certo, cose e parole sono termini molto vaghi per designare i due poli del sapere, e Foucault dirà che il titolo *Le parole e le cose* deve essere inteso ironicamente. Il compito dell'archeologia è innanzitutto quello di scoprire una vera e propria forza di espressione che non deve confondersi con nessuna unità linguistica, qualunque essa sia: significante, parola, frase, proposizione, atto linguistico. Foucault è critico soprattutto rispetto al Significante, "il discorso si annulla nella sua realtà ponendosi a disposizione del significante".[4] Abbiamo visto come Foucault avesse scoperto la forma di espressione all'interno di una concezione molto originale dell'"enunciato", in quanto funzione che interseca le diverse unità tracciando una diagonale più vicina alla musica che a un sistema significante. Bisogna quindi fendere, aprire le parole, le frasi o le proposizioni, per estrarne gli enunciati, come faceva Raymond Roussel nell'inventare il suo "procedimento". Ma un'operazione analoga è necessaria anche per la forma di contenuto; quest'ultimo non è né un significato né l'espressione di un significante. E non è nemmeno uno stato di cose, un referente. Le visibilità non si confondono con gli elementi visivi o più generalmente sensibili, qualità, cose, oggetti, composti d'oggetti. A questo proposito Foucault costruisce una funzione non meno originale di quella dell'enunciato. Bisogna fendere le cose, romperle. Le visibilità non sono forme d'oggetti, e nemmeno forme che si rivelerebbero nel contatto tra la luce e la cosa, ma forme di luminosità, create dalla luce stessa e che lasciano sussistere le cose e gli oggetti solo come bagliori, luccichii, scintillii.[5] Questo è il secondo aspetto che Foucault ricava da Raymond Roussel, e che forse cercava di trovare anche in

[4] *OD*, p. 51; tr. it., p. 38.
[5] *RR*, pp. 140-141; tr. it., pp. 118-119.

Manet. E se nella concezione dell'enunciato ci è parso di rintracciare un'ispirazione musicale più vicina a Webern che alla linguistica, la concezione del visibile sembra pittorica, vicina a Delaunay, per il quale la luce era una forma, creava le proprie forme e i propri movimenti. Delaunay diceva: Cézanne ha rotto il vaso, e non bisogna cercare di rincollarlo come fanno i cubisti. *Aprire* le parole, le frasi e le proposizioni, *aprire* le qualità, le cose e gli oggetti: il compito dell'archeologia è duplice, come l'impresa di Roussel. Dalle parole e dal linguaggio bisogna estrarre gli enunciati corrispondenti a ogni strato e alle sue soglie, ma bisogna anche estrarre dalle cose e dalla vista le visibilità, le "evidenze" proprie a ogni strato.

Perché sono necessarie queste estrazioni? Cominciamo con gli enunciati: essi non sono mai nascosti, e tuttavia non sono direttamente leggibili e dicibili. Si potrebbe credere che gli enunciati siano spesso nascosti in quanto oggetto di un mascheramento, di una repressione, di una rimozione. Ma al di là del fatto che questa credenza implica una concezione sbagliata del Potere, essa vale solo nel caso in cui ci si limiti alle parole, alle frasi e alle proposizioni. Foucault lo dimostra a proposito della sessualità, già nelle pagine iniziali di *La volontà di sapere*: si può credere che l'era vittoriana interdica un intero vocabolario, metaforizzi le frasi, epuri il linguaggio, ed anche che, fino al sopraggiungere di Freud, la sessualità si costituisca come il segreto fondamentale, tradito solo da alcuni trasgressori audaci e maledetti... E tuttavia non accade nulla di tutto ciò: nessun altro strato o formazione storica ha mai fatto pullulare a tal punto gli enunciati di sessualità, determinandone le condizioni, i regimi, i luoghi, gli interlocutori (ai quali la psicanalisi aggiungerà i propri). Non si riuscirebbe a capire pienamente il ruolo della Chiesa a partire dal concilio di Trento se non si cogliesse questa proliferazione di discorsi sessuali. "Dietro l'apparenza di un linguaggio che si ha cura di epurare perché non vi sia più nominato direttamente, il sesso è assunto, e quasi braccato, da un discorso che pretende di non lasciargli né oscurità né tregua. [...] Quel che è caratteristico delle società moderne non è che abbiano condannato il sesso a restare nell'ombra, ma che siano condannate a parlarne sempre, facendolo passare per il segreto". In breve, l'enunciato rimane nascosto se non riusciamo a elevarci sino alle sue condizioni di estrazione; ma al contrario è là, e dice tutto, non appena si raggiungano queste condizioni. Lo stesso accade in politica: nella diploma-

zia, nella legislazione, nella regolamentazione, nel governo, la politica non nasconde nulla, purché ogni regime di enunciati presupponga un determinato modo in cui le parole, le frasi e le proposizioni si incrociano. Basta saper leggere, per quanto sia difficile. Il segreto esiste solo per essere tradito, si tradisce da solo. Ogni epoca enuncia perfettamente l'aspetto più cinico della propria politica e l'aspetto più crudo della propria sessualità, al punto che il merito della trasgressione è molto esiguo. Ogni epoca dice tutto ciò che può dire in funzione delle sue condizioni di enunciato. Sin dalla *Storia della follia* Foucault analizza il discorso del "filantropo", che liberava i folli dalle loro catene senza nascondere l'altro incatenamento, più efficace, a cui li destinava.[6] Forse è proprio questo il più importante principio storico di Foucault: il fatto che venga sempre detto tutto, a ogni epoca. Dietro al sipario non c'è nulla da vedere, ma per Foucault è più importante descrivere ogni volta il sipario, il basamento, dal momento che non c'è nulla dietro o al di sotto. Obiettando che ci sono degli enunciati nascosti non si fa altro che constatare il fatto che i locutori e i destinatari sono variabili a seconda del regime o delle condizioni. Ma locutori e destinatari sono solo alcune delle molte variabili dell'enunciato, le quali dipendono strettamente dalle condizioni che definiscono l'enunciato stesso in quanto funzione. In breve, gli enunciati diventano leggibili o dicibili solo in rapporto alle condizioni che li rendono tali e che ne costituiscono l'unica inscrizione in uno "zoccolo enunciativo" (abbiamo già visto infatti che non esistono due inscrizioni, l'una manifesta e l'altra nascosta). La sola inscrizione, la forma di espressione, è costituita dall'enunciato e dalla sua condizione, il basamento o il sipario. Di qui allora l'interesse di Foucault per un teatro degli enunciati o per una scultura degli enunciabili, "monumenti" e non "documenti".

Qual è la condizione più generale degli enunciati o delle formazioni discorsive? La risposta di Foucault è tanto più importante in quanto esclude preventivamente un soggetto dell'enunciazione. Il soggetto è una variabile, o meglio un insieme di variabili dell'enunciato. È una funzione derivata

[6] Sulla "liberazione" dei folli per l'intervento di Tuke e di Pinel, cfr. *HF*, "Nascita del manicomio": si tratta di sottoporre i folli a uno "sguardo" e a un "giudizio" costanti (visibilità e enunciati). Sull'"umanizzazione" delle pene nel XVII secolo: *SP*, "La punizione generalizzata". Sulla tendenza all'abolizione della pena di morte, *VS*, p. 181; tr. it., p. 122: il problema è quello di adattare il castigo a un Potere che in generale non si propone più di decidere sulla morte, ma di "gestire e controllare" la vita.

della primitiva, o dell'enunciato stesso. *L'archeologia del sapere* analizza questa funzione-soggetto: il soggetto è un posto o una posizione molto variabile a seconda del tipo, della soglia dell'enunciato, e lo stesso "autore" non è che una di queste possibili posizioni in determinati casi. Si possono avere anche più posizioni per uno stesso enunciato. Tuttavia ciò che viene prima è il SI PARLA, mormorìo anonimo in cui vengono approntati dei luoghi per dei soggetti possibili: "il grande brusìo incessante e disordinato del discorso". Foucault si richiama a più riprese a questo grande mormorìo in cui egli stesso vuole collocarsi.[7] E si contrappone a tre modi di approccio al linguaggio: l'approccio che parte dalle persone, anche se si tratta di persone linguistiche o elementi articolatori (la personologia linguistica, l'"io parlo" a cui Foucault contrappone sempre la preesistenza della terza persona in quanto non-persona); l'approccio che muove dal significante come organizzazione interna o direzione principale a cui il linguaggio rinvia (lo strutturalismo linguistico, il "*ça parle*" cui Foucault oppone la preesistenza di un corpus o di un insieme dato di enunciati determinati); infine l'approccio che parte dall'esperienza originaria, fondamentale complicità con il mondo che darebbe luogo alla nostra possibilità di parlarne e costituirebbe il visibile come base dell'enunciabile (la fenomenologia, il "Mondo parla", come se le cose visibili mormorassero già un senso che il nostro linguaggio dovrebbe soltanto risvegliare, o come se il linguaggio si appoggiasse a un silenzio espressivo, a cui Foucault contrappone una differenza di natura tra vedere e parlare).[8]

O il linguaggio è dato completamente, oppure non è dato affatto. Qual è allora la condizione dell'enunciato? È il "c'è del linguaggio", "l'essere del linguaggio" o l'essere-linguaggio, e cioè la dimensione che lo dà e che non si confonde con nessuna delle direzioni a cui esso rinvia. "Trascurare il potere che esso ha di designare, di nominare, di mostrare, di far apparire, di essere il luogo del senso o della verità, e attardarsi invece sul momento — subito solidificato, subito preso nel gioco del significante e del significato — che determina la sua esistenza singola e limitata".[9] Ma che cos'è

[7] Sul soggetto dell'enunciato, *AS*, pp. 121-126; tr. it., pp. 107-112. Sul grande mormorio, cfr. l'inizio di *OD* e la fine di *QA*.

[8] Per l'abbozzo di questi tre temi cfr. *OD*, pp. 48-51; tr. it., pp. 36-38.

[9] *AS*, pp. 145-148; tr. it., pp. 126-130: si tratta del testo fondamentale sul "c'è del linguaggio" cui si deve aggiungere tutto il finale di *MC* (sull'"essere del linguaggio", pp. 316-318, pp. 395-397, e già pp. 57-59; tr. it., pp. 329-331, pp. 410-413, pp. 56-58).

che dà un senso concreto a questa tesi di Foucault, cosa gli impedisce di disperdersi in una generalità di direzione, cosa gli permette di appellarsi a un'esistenza singola e limitata? Foucault è vicino al "distribuzionismo" e, in base all'esistenza dell'*archeologia*, parte sempre da un corpus che, per quanto diverso, è determinato e non infinito, corpus di parole e di testi, di frasi e di proposizioni, emesse in una certa epoca e in cui cerca di far emergere le "regolarità" enunciative. Per cui la condizione è a sua volta storica, l'a priori è storico: il grande mormorìo, o, detto altrimenti, l'essere-linguaggio, o ancora il "c'è" del linguaggio, varia ad ogni formazione storica e, per quanto anonimo, è anche singolare, "essere enigmatico e precario" che non può venir separato da questo o quel modo. Ogni epoca ha un proprio modo di riunire il linguaggio, in base ai suoi corpus. Se, per esempio, nell'epoca classica l'essere del linguaggio appare interamente nella rappresentazione di cui Foucault delinea il *quadrillage*, nel XIX secolo, invece, esce dalle funzioni rappresentative, a rischio di perdere la propria unità di raggruppamento, ma per ritrovarla altrove e in un altro modo, nella letteratura come nuova funzione ("l'uomo era stato una figura tra due modi di essere del linguaggio...).[10] L'essere storico del linguaggio non riunisce mai quest'ultimo nell'interiorità di una coscienza fondatrice, originaria o semplicemente mediatrice; costituisce al contrario un'esteriorità in cui gli enunciati del corpus considerato si disperdono per apparire, si disseminano. È un'unità distributiva. "L'*a priori* delle positività non è soltanto il sistema di una dispersione temporale; è esso stesso un insieme trasformabile".[11]

Tutto quello che abbiamo appena detto sull'enunciato e sulla sua condizione vale anche per la visibilità. Infatti, per quanto le visibilità non siano mai nascoste, tuttavia esse non sono immediatamente viste né visibili. E sono persino invisibili sinché ci si ferma agli oggetti, alle cose o alle qualità sensibili, senza elevarsi sino alla condizione che le apre. E se le cose si richiudono, le visibilità si smorzano o si offuscano, al punto che in un'altra epoca le "evidenze" non sono più coglibili: se l'età classica riuniva nello stesso luogo i folli, i vagabondi, i disoccupati, "ciò che per noi è solo una sensibilità indifferenziata, per l'uomo classico era di certo

[10] *MC*, pp. 313-318; tr. it., pp. 324-330 (sulla funzione della letteratura moderna come raggruppamento del linguaggio, *MC*, p. 59, p. 313; tr. it., p. 58, p. 324 e *VHI*, pp. 28-29).
[11] *AS*, p. 168; tr. it., p. 149.

una percezione chiaramente articolata". La condizione a cui la visibilità si rapporta non è tuttavia il modo di vedere di un soggetto: il soggetto che vede è a sua volta un posto nella visibilità, una funzione derivata della visibilità (ad esempio il posto del re nella rappresentazione classica, o il posto dell'osservatore qualunque nel regime delle prigioni). Bisogna allora appellarsi a dei valori immaginari che orienterebbero la percezione, o a dei giochi di qualità sensibili che costituirebbero "temi percettivi"? Sarebbero così l'immagine o la qualità dinamiche a costituire la condizione del visibile, e infatti nella *Storia della follia* Foucault si esprime a volte come Bachelard.[12] Ma giunge subito a un'altra soluzione. Se per esempio le architetture sono visibilità, luoghi di visibilità, ciò è dovuto al fatto che esse non sono soltanto delle figure di pietra, e cioè concatenamenti di cose e combinazioni di qualità, ma sono innanzitutto forme di luce che distribuiscono il chiaro e lo scuro, l'opaco e il trasparente, il visto e il non visto, ecc. In alcune pagine famose di *Le parole e le cose*, Foucault descrive il quadro di Velázquez, le "Damigelle d'onore", come un regime di luce che apre lo spazio della rappresentazione classica, distribuendovi ciò che è visto e coloro che vedono, gli scambi e i riflessi, per giungere sino al posto del re che può essere solo indotto come fuori del quadro (il manoscritto distrutto su Manet non descriveva forse un regime di luce completamente diverso, con un altro uso dello specchio, un'altra distribuzione dei riflessi?). A sua volta, *Sorvegliare e punire* descrive l'architettura della prigione, il Panoptico, come una forma luminosa che inonda le celle periferiche e lascia la torre centrale nell'opacità, distribuendo così i prigionieri che sono visti senza vedere e un osservatore qualunque che vede tutto senza essere visto. Come gli enunciati sono inseparabili dai regimi, le visibilità sono inseparabili dalle macchine. Il che non significa che ogni macchina sia ottica; si tratta invece di un assemblaggio di organi e di funzioni che fa vedere qualche cosa, che mette in luce, in evidenza (la "macchina-prigione", oppure le macchine di Roussel). Già nel *Raymond Roussel* si poteva trovare la formulazione più generale: una luce prima che apre le cose, e che fa sorgere le visibilità come bagliori e scintillamenti, come "luce seconda".[13] E il sottotitolo della *Nascita della clinica* poteva essere "archeologia

[12] Cfr. soprattutto *HF*, il capitolo "Aspetti della follia", in cui sono richiamate le "leggi semi-percettive e semi-immaginarie di un mondo qualitativo".
[13] *RR*, p. 140, tr. it., p. 118.

dello sguardo" proprio nella misura in cui ogni formazione medico-storica modula una luce prima e costituisce uno spazio di visibilità della malattia, facendo scintillare i sintomi; talvolta, come la clinica, dispiegando strati a due dimensioni, talvolta, come l'anatomia patologica, ripiegandoli secondo una terza dimensione in grado di ridare all'occhio la profondità e al male un volume (la malattia come "autopsia" del vivo).

Esiste quindi un "c'è" della luce, un essere della luce o un essere-luce, proprio come esiste un essere-linguaggio. Ognuno di essi è un assoluto, e tuttavia è storico poiché è inseparabile dal modo in cui cade su una formazione, su un corpus. E l'uno fa sì che le visibilità siano visibili o percettibili, così come l'altro faceva sì che gli enunciati fossero enunciabili, dicibili o leggibili. Perciò le visibilità non sono né gli atti di un soggetto che vede, né i dati di un senso visivo (Foucault critica infatti il sottotitolo "archeologia dello sguardo"), non più di quanto il visibile si riduca a una cosa o a una qualità sensibile, e l'essere-luce a un ambito fisico: Foucault è più vicino a Goethe di quanto non lo sia a Newton. L'essere-luce è una condizione strettamente indivisibile, un a priori, il solo in grado di rapportare le visibilità alla vista e contemporaneamente agli altri sensi, ogni volta in base a combinazioni esse stesse visibili: il tangibile è, per esempio, il modo in cui il visibile nasconde un altro visibile. Ciò che già *La nascita della clinica* scopriva era uno "sguardo assoluto", una "visibilità virtuale", una "visibilità fuori dello sguardo" che domina tutte le esperienze percettive e che convoca la vista solo convocando anche gli altri campi sensorii, l'udito e il tatto.[14] Le visibilità non vengono definite dalla vista, ma sono complessi di azioni e di passioni, d'azioni e di reazioni, complessi multisensorii che vengono alla luce. Come dice Magritte in una lettera a Foucault, è il pensiero che vede e che può essere descritto visibilmente. Bisognerà allora paragonare questa luce prima in Foucault alla *Lichtung* di Heidegger, di Merleau-Ponty, al libero o all'aperto, che si rivolge alla vista solo secondariamente? Con due differenze però: e cioè che secondo Foucault l'essere-luce è inseparabile da questo o quel modo, e, pur essendo a priori, è storico ed epistemologico più che fe-

[14] *NC*, p. 167; tr. it., p. 189 ("Quando Corvisart ascolta un cuore che funziona male, Laënnec una voce acuta che trema, vedono in realtà una ipertrofia, uno sfogo, con lo sguardo che assilla il loro udito e, oltrepassandolo, lo anima").

nomenologico; e che, d'altra parte, esso non è aperto alla parola così come è aperto alla vista, poiché in quanto enunciato la parola trova una condizione di apertura completamente diversa nell'essere-linguaggio e nei suoi modi storici. Da ciò si può trarre la conclusione che ogni formazione storica vede e fa vedere tutto ciò che può, in funzione delle sue condizioni di visibilità, così come essa dice tutto ciò che può in funzione delle sue condizioni d'enunciato. Non ci sono mai segreti, sebbene non ci sia nulla di immediatamente visibile o di direttamente leggibile. In nessuno dei due casi le condizioni si riunificano nell'interiorità di una coscienza o di un soggetto, o danno luogo a un Medesimo: si tratta di due forme di esteriorità in cui si disperdono e si disseminano gli enunciati e le visibilità. Il linguaggio "contiene" le parole, le frasi e le proposizioni, ma non contiene gli enunciati che si disseminano in base a distanze irriducibili. Gli enunciati si disperdono in base alla loro soglia, in base alla loro famiglia. Lo stesso vale per la luce, che contiene gli oggetti ma non le visibilità. Allo stesso modo, e l'abbiamo visto, sarebbe un errore credere che Foucault sia interessato agli ambiti di internamento in quanto tali: l'ospedale e la prigione sono innanzitutto luoghi di visibilità dispersi in una forma di esteriorità, che rinvia a una funzione estrinseca, al separare, al quadrettare...

Non si tratta né di una storia delle mentalità né di una storia dei comportamenti. Parlare e vedere, o meglio, gli enunciati e le visibilità sono elementi puri, condizioni a priori sotto le quali, in un dato momento, tutte le idee si formulano e i comportamenti si manifestano. Questa ricerca delle condizioni è in Foucault una sorta di neokantismo. Tuttavia con delle differenze fondamentali rispetto a Kant: le condizioni sono quelle dell'esperienza reale, e non quelle di ogni esperienza possibile (gli enunciati, per esempio, presuppongono un corpus determinato); stanno dal lato dell'"oggetto", dal lato della formazione storica, e non di un soggetto universale (lo stesso a priori è storico); sono, le une come le altre, formazioni di esteriorità.[15] Ma se neokantismo c'è, è in quanto le visibilità formano con le loro condizioni una Ricettività, e gli enunciati, con le loro, una Spontaneità. Spontaneità del linguaggio e ricettività della luce. Non basta quindi identificare ricettivo con passivo e

[15] *MC*, p. 257; tr. it., p. 264; *AS*, p. 167; tr. it., p. 148 (e sulla "forma di esteriorità", pp. 158-161; tr. it., pp. 162-164).

spontaneo con attivo. Ricettivo non significa passivo, poiché in ciò che la luce fa vedere c'è altrettanta azione che passione. Spontaneo non significa attivo, significa piuttosto l'attività di un "Altro" che si esercita sulla forma ricettiva. Ma era così già in Kant, nel quale la spontaneità dell'Io penso si esercitava su esseri ricettivi che se la rappresentavano necessariamente come altra.[16] Ed ecco che in Foucault la spontaneità dell'intelletto, il Cogito, lascia il posto a quella del linguaggio (il "c'è" del linguaggio), mentre la ricettività dell'intuizione lascia il posto a quella della luce (nuova forma dello spazio-tempo). Il fatto che ci sia un primato dell'enunciato sul visibile è allora facilmente spiegabile; *L'archeologia del sapere* può rivendicare il ruolo *determinante* degli enunciati come formazioni discorsive. Ma le visibilità, a loro volta, non sono meno irriducibili, poiché rinviano a una forma del *determinabile* che non si lascia affatto ridurre a quella della determinazione. In ciò consisteva la grande rottura di Kant rispetto a Descartes: la forma della determinazione (io penso) non si basa su un indeterminato (io sono), ma sulla forma di un puro determinabile (spazio-tempo). Il problema è quello del co-adattamento di due forme, o di due specie di condizioni, che differiscono in natura. Questo stesso problema, trasformato, lo ritroviamo in Foucault: il rapporto tra i due "c'è", tra la luce e il linguaggio, tra le visibilità determinabili e gli enunciati determinanti.

Sin dall'inizio una delle tesi essenziali di Foucault è: differenza di natura tra la forma di contenuto e la forma d'espressione, tra il visibile e l'enunciabile (sebbene essi si inseriscano l'uno nell'altro e non cessino di compenetrarsi per comporre ciascuno strato e ciascun sapere). Si tratta forse dell'aspetto, o meglio del primo aspetto in cui Foucault incontra Blanchot: "parlare, non è vedere". Ma mentre Blanchot insisteva sul primato del parlare in quanto determinante, Foucault, nonostante quel che può sembrare a prima vista, mantiene la specificità del vedere, l'irriducibilità del visibile in quanto determinabile.[17] Tra i due non c'è isomor-

[16] Si tratta di ciò che la prima edizione della *Critica della ragion pura* chiama "paradosso del senso interno".

[17] Cfr. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., "parlare non è vedere". Si tratta della pagina più importante di Blanchot su un tema presente in tutta la sua opera. E senza dubbio questo testo riserva uno statuto particolare al "vedere" o all'immagine visiva (p. 42; tr. it., p. 35; ma anche *Lo spazio letterario*, cit.). Come afferma Blanchot stesso, questo statuto rimane però ambiguo perché conferma che parlare non è vedere, invece di stabilire anche che vedere non è parlare. In un certo senso Blanchot rimane cartesiano: mette in rapporto (o in "non-rapporto") la determinazione

fismo, non c'è conformità, per quanto ci sia presupposizione reciproca, e primato dell'enunciato. Nella stessa *Archeologia del sapere*, dove insiste sul primato, Foucault afferma: non c'è causalità tra l'uno e l'altro né simbolizzazione; e se l'enunciato ha un oggetto, si tratta di un oggetto discorsivo che gli è proprio, non isomorfo all'oggetto visibile. Certo, si può sempre *sognare* l'isomorfismo: talvolta è un sogno epistemologico, come quando la clinica istituisce un'identità di struttura "tra il visibile e l'enunciabile", il sintomo e il segno, lo spettacolo e la parola; talvolta è un sogno estetico, come quando un "calligramma" dà una stessa forma al testo e al disegno, al linguistico e al plastico, all'enunciato e all'immagine.[18] Nel suo commento a Magritte, Foucault mostra come ritorni sempre "la strisciolina sottile, incolore e neutra" che separa il testo e la figura, il disegno della pipa e l'enunciato "questa è una pipa", al punto che l'enunciato diviene "questa *non è* una pipa", poiché né il disegno, né l'enunciato, né il questo in quanto forma che si presuppone comune sono una pipa...: "Né alla lavagna né sopra di essa, il disegno della pipa e il testo che dovrebbe nominarla non trovano dove incontrarsi", è un "non-rapporto".[19] Si tratta forse della versione umoristica di un procedimento che Foucault aveva inaugurato nelle sue ricerche di storia. *La storia della follia* mostrava infatti che l'origine dell'ospedale generale in quanto forma di contenuto o luogo di visibilità non era affatto la medicina, ma la polizia; e che la medicina in quanto forma d'espressione, agente di produzione degli enunciati di "sragione", dispiegava il suo regime discorsivo, le sue diagnosi e le sue cure al di fuori dell'ospedale. Commentando Foucault, Maurice Blanchot dirà: differenza, scontro tra sragione *e* follia. In *Sorvegliare e punire* sarà ripreso e approfondito un tema molto vicino: la prigione come visibilità del crimine non deriva dal diritto penale in quanto forma d'espressione, deriva da un orizzonte completamente diverso, "disciplinare" e non giuridico; e, da parte sua, il diritto penale produce i propri enunciati di "delinquenza" indipendentemente dalla prigione, come se fosse sempre portato a dire, in un certo modo, questa *non è* una prigione... Le due forme non hanno la stessa formazione, la stessa ge-

e l'indeterminato puro. Foucault invece è più kantiano: il rapporto o il non-rapporto si stabilisce tra due forme, la determinazione e il determinabile.

[18] Sul "sogno" di isomorfismo che attraversa la clinica, *NC*, pp. 108-117; tr. it., pp. 127-136; sul calligramma, *CNP*, pp. 19-25; tr. it., pp. 30-35.

[19] *CNP*, p. 47; tr. it., p. 51, dove Foucault riprende l'espressione di Blanchot, "il non-rapporto".

nesi o genealogia nel senso archeologico di *Gestaltung*. E tuttavia si incontrano, anche se solo grazie a un gioco di prestigio: è come se la prigione sostituisse al delinquente penale un altro personaggio, e, grazie a questa sostituzione, producesse o riproducesse delinquenza, nello stesso tempo in cui il diritto produce e riproduce prigionieri.[20] Tra i due, su un certo strato e a una certa soglia, si allacciano e si sciolgono alleanze, si fanno e si disfano intrecci. Come spiegare il fatto che, per Foucault come per Blanchot, il non-rapporto sia ancora un rapporto, anzi un rapporto più profondo?

Si può sostenere, in effetti, che ci sono "giochi di verità", o meglio, procedure del vero. La verità è inseparabile dalla procedura che la stabilisce (*Sorvegliare e punire* paragona l'"indagine inquisitiva", modello delle scienze della natura alla fine del Medioevo, all'"esame disciplinare", modello delle scienze umane alla fine del XVIII sec.). Ma in che cosa consiste una procedura? Forse consiste, a grandi linee, in un processo e in un procedimento, in un pragmatismo. Il processo è quello del vedere che pone una serie di domande al sapere: cosa si vede su questo strato, a questa o a quella soglia? Non si chiede soltanto da quale oggetto si parta, quali qualità si seguano, in quale stato di cose ci si installi (corpus sensibile), ma anche: in quale modo si traggono delle visibilità da questi oggetti, da queste qualità e da queste cose? In quale modo scintillano e luccicano le visibilità, e sotto quale luce, in quale modo la luce si raccoglie sullo strato? E ancora, quali sono le posizioni di soggetto in quanto variabili di queste visibilità? Chi le occupa e chi vede? Ma ci sono anche dei procedimenti di linguaggio, che cambiano sia da uno strato all'altro sia tra due autori non affini (il "procedimento" di Roussel, per esempio, e quello di Brisset).[21] Qual è il corpus di parole, di frasi e di proposizioni? In quale modo si ricavano gli "enunciati" che li attraversano? In quale raggruppamento di linguaggio si disperdono, secondo famiglie e soglie, tali enunciati? E chi parla, cioè quali sono i soggetti d'enunciato in quanto varia-

[20] Alcuni passi di *SP* pongono la delinquenza dalla parte della prigione. In realtà, ci sono due delinquenze: la "delinquenza-illegalismo" che rinvia agli enunciati, e la "delinquenza-oggetto" che rinvia alla prigione. La cosa importante è che *SP* indichi l'eterogeneità, nel XVII secolo, tra l'evoluzione del diritto penale e il sorgere della prigione, con la stessa decisione con cui *HF* indicava una eterogeneità radicale tra il sorgere del manicomio e lo stato della medicina nel XVII secolo.

[21] Cfr. *GL*, p. XVI, dove vengono paragonati i tre "procedimenti" di Roussel, Brisset e Wolfson.

bili, e chi viene a riempirne il posto? In breve, ci sono procedimenti enunciativi e processi meccanici: di qui le molte domande che ogni volta costituiscono il problema della verità. Mostrando che il vero si dà al sapere solo attraverso "problematizzazioni" che si pongono solo a partire dalle "pratiche", pratiche del vedere e del dire, *L'uso dei piaceri* trarrà la conclusione di tutti i libri precedenti.[22] Queste pratiche, il processo e il procedimento, costituiscono le procedure del vero, "una storia della verità". Ma le due metà del vero devono entrare in rapporto, problematicamente, nel momento stesso in cui il problema della verità ne esclude la corrispondenza o la conformità. Per prendere un esempio molto sommario che riguarda la psichiatria: è sempre lo stesso l'uomo che possiamo vedere all'interno di un manicomio e che possiamo enunciare come folle. È facile "vedere" la follia paranoica del presidente Schreber e metterlo in manicomio, ma poi bisogna rilasciarlo perché diventa molto più difficile "enunciare" la sua follia. Accade l'inverso nel caso di un monomaniaco: è facile enunciarne la follia, ma è molto difficile vederla in tempo, e rinchiuderlo quando è necessario.[23] Ci sono molte persone che sono in manicomio e che non ci dovrebbero essere, ma ci sono anche molte che non ci sono e che ci dovrebbero essere: la psichiatria del XIX secolo si è costituita su questa constatazione che "problematizza" la follia anziché darne un concetto univoco e certo.

Il vero non si definisce né attraverso una conformità o una forma comune, né attraverso una corrispondenza tra le due forme. Tra parlare e vedere, tra il visibile e l'enunciabile c'è disgiunzione: *"ciò che si vede non sta mai in ciò che si dice"*, e viceversa. La congiunzione è impossibile a un doppio titolo: l'enunciato ha un proprio oggetto correlativo e non è una proposizione che designa uno stato di cose o un oggetto visibile, come vorrebbe la logica; il visibile non è comunque un senso muto, un significato potenziale che si attualizza nel linguaggio, come vorrebbe la fenomenologia. L'archivio, l'audiovisivo, è disgiuntivo. Non c'è allora da stupirsi se gli esempi più compiuti della disgiunzione vedere-parlare si trovano nel cinema. In Straub, in Syberberg, in Marguerite Duras, le voci cadono da una parte, come una storia che non ha più luogo, e il visibile dall'altra,

[22] *UP*, p. 17; tr. it., p. 16.
[23] Cfr. *MPR*: si tratta di un caso di monomania criminale che pone un problema fondamentale alla psichiatria del XIX secolo.

come un luogo vuoto che non ha più storia.[24] In *India Song* di Marguerite Duras le voci evocano o risvegliano un antico ballo che non verrà mai mostrato, mentre l'immagine visiva mostra un altro ballo, muto, senza che nessun flash-back metta in atto una congiunzione visibile, nessuna voce fuori campo una congiunzione sonora; e già *La femme du Gange* si presentava come la concomitanza di due film, "il film dell'immagine e il film delle voci", dal momento che l'unico "fattore di legame" era un vuoto, contemporaneamente cerniera e interstizio. Tra i due resta sempre un taglio irrazionale. E tuttavia non sono voci qualunque su immagini qualunque. Certo, non c'è un concatenamento che vada dal visibile all'enunciato o dall'enunciato al visibile. Ma sul taglio irrazionale o al di sopra dell'interstizio c'è un continuo ri-concatenamento. In questo senso il visibile e l'enunciato formano uno strato, che però è sempre attraversato, costituito da una incrinatura archeologica centrale (Straub). Finché ci si ferma alle cose e alle parole, si può credere che si parli di ciò che si vede, che si veda ciò di cui si parla, e che le due cose si concatenino: ma solo perché ci si limita a un esercizio empirico. Infatti, non appena si aprono le parole e le cose, non appena si scoprono gli enunciati e le visibilità, la parola e la vista si elevano a un esercizio superiore, "a priori", cosicché ognuna perviene al proprio limite che la separa dall'altra, un visibile che può solo essere visto, un enunciato che può solo essere parlato. E tuttavia, ancora una volta, il limite proprio che le separa è anche il limite comune che le rapporta l'una all'altra, e che presenterebbe due aspetti dissimmetrici: parola cieca e visione muta. Foucault è singolarmente vicino al cinema contemporaneo.

In quale modo, allora, il non-rapporto è un rapporto? Oppure, c'è forse contraddizione tra queste due dichiarazioni di Foucault? Da una parte: "vanamente si cercherà di

[24] Cfr. i commenti di Y. Ishaghpour, soprattutto quelli su Marguerite Duras, *D'une image à l'autre*, Médiations, Parigi 1981; e l'analisi che Blanchot fa in *L'amitié* (Gallimard, Parigi 1971) di "Détruire dit-elle". Foucault si è interessato molto al film di René Allio su *MPR*. C'era infatti un problema che riguardava il rapporto tra gli atti di Pierre Rivière e il testo scritto da lui stesso (cfr. le note di Foucault: "il testo non riferisce il gesto; ma dall'uno all'altro c'è tutta una trama di relazioni", p. 266; tr. it., p. 224); il film doveva dunque incontrare di nuovo questo problema e risolverlo a suo modo. Allio, infatti, non si accontenta di una voce fuori campo, ma utilizza vari mezzi per rendere percepibili le sfasature o anche le disgiunzioni tra ciò che è *visto* e l'*enunciato*, tra l'immagine visiva e l'immagine sonora (in primo piano si vede un albero nella campagna deserta mentre si sentono i rumori e le formule della corte d'assise).

dire ciò che si vede: ciò che si vede non sta mai in ciò che si dice; altrettanto vanamente si cercherà di vedere, a mezzo di immagini, metafore, paragoni, ciò che si sta dicendo: il luogo in cui queste figure splendono non è quello dispiegato dagli occhi, ma è quello definito dalle successioni della sintassi". Dall'altra parte: "bisogna dunque ammettere tra la figura e il testo tutta una serie di incroci; o piuttosto, dall'uno all'altra, attacchi sferrati, frecce lanciate contro il bersaglio avverso, imprese di scalzamento e distruzione, colpi di lancia e ferite, una battaglia...", "cadute d'immagini fra le parole, lampi verbali che solcano i disegni", "incisioni del discorso nella forma delle cose" e viceversa.[25] Questi due tipi di testi non si contraddicono affatto. Il primo sostiene che tra il vedere e il parlare, tra il visibile e l'enunciabile non c'è isomorfismo o omologia, e neppure una forma comune. Il secondo sostiene che le due forme si insinuano l'una nell'altra come in una battaglia. E proprio il richiamo alla battaglia vuol dire che non c'è isomorfismo. Le due forme eterogenee, infatti, implicano una condizione e un condizionato, la luce e le visibilità, il linguaggio e gli enunciati; ma la condizione non "contiene" il condizionato, lo pone in uno spazio di disseminazione e si pone essa stessa come una forma di esteriorità. Gli enunciati si insinuano quindi tra il visibile e la sua condizione, come tra le due pipe di Magritte. Le visibilità si insinuano tra l'enunciato e la sua condizione, come in Roussel, il quale non apre mai le parole senza far sorgere un visibile (e, d'altra parte, non apre mai le cose senza far sorgere un enunciato). Abbiamo cercato di mostrare sopra come la forma di visibilità "prigione" ingenerasse degli enunciati secondi che ristabilivano la delinquenza, sempre che gli enunciati penali ingenerino delle visibilità seconde che rafforzano la prigione. Anzi, gli enunciati e le visibilità si stringono direttamente fra loro come dei lottatori, si forzano fra loro o si catturano, costituendo ogni volta la "verità". Di qui la formula di Foucault: "parlare e far vedere in uno stesso movimento... prodigioso intreccio".[26] Parlare e vedere *nello stesso tempo*, per quanto non sia la stessa cosa, per quanto non si parli di ciò che si vede e non si veda ciò di cui si parla. Ma insieme compongono lo strato e, passando da uno strato all'altro,

[25] *MC*, p. 25; tr. it., p. 23; *CNP*, p. 30, p. 48, p. 50; tr. it., p. 38, pp. 51-52, p. 54. *CNP* presenta entrambi i tipi di testi, facendoli giocare al massimo fra di loro.
[26] *RR*, p. 147; tr. it., p. 124 [tr. leggermente modificata].

si trasformano nello stesso tempo (anche se non con le stesse regole).

Tuttavia, questa prima risposta (la lotta, l'allacciamento, la battaglia, la duplice insinuazione) non è ancora sufficiente. Non tiene conto del primato dell'enunciato. L'enunciato ha un primato in virtù della spontaneità della sua condizione (linguaggio), da cui riceve una forma determinante. Mentre il visibile, in virtù della ricettività della sua condizione (luce), ha solo la forma del determinabile. Possiamo quindi ritenere che la determinazione derivi sempre dall'enunciato, sebbene le due forme differiscano in natura. Per questo, nell'opera di Roussel, Foucault distingue un nuovo aspetto: non si tratta solo di aprire le cose per indurre enunciati, e nemmeno di aprire le parole per condurre visibilità, ma di far germogliare e proliferare gli enunciati in virtù della loro spontaneità, in modo che essi esercitino un'infinita determinazione sul visibile.[27] Ecco insomma una seconda risposta al problema del rapporto tra le due forme: solo gli enunciati sono determinanti e fanno vedere, per quanto facciano vedere altro da ciò che dicono. Non ci si deve stupire allora che ne *L'archeologia del sapere* il visibile venga designato, al limite, solo negativamente, come il non-discorsivo, ma che il discorsivo abbia sempre maggiori relazioni discorsive con il non-discorsivo. Tra il visibile e l'enunciabile dobbiamo mantenere contemporaneamente tutti questi aspetti: eterogeneità delle due forme, differenza di natura o anisomorfia; presupposizione reciproca, allacciamenti e catture mutue; primato ben preciso dell'uno sull'altro.

Tuttavia, anche questa seconda risposta non è sufficiente. Se la determinazione è infinita, in quale modo il determinabile potrebbe non essere inesauribile, dal momento che ha una forma diversa da quella della determinazione? E come è possibile che il visibile non si sottragga, eternamente determinabile, quando gli enunciati lo determinano infinitamente? In che modo impedire che l'oggetto fugga? Non è proprio questo il punto in cui, alla fine, l'opera di Roussel viene ad arenarsi, e non nel senso di fallire ma in senso marittimo? "Qui il linguaggio è disposto in cerchio all'interno di se stesso, nascondendo ciò che mostra, sottraendo

Per questo Foucault distingue infine tre tipi di opere in Roussel: accanto alle opere-macchine, in cui le visibilità captano e suscitano enunciati (per esempio, *La vue*), e alle opere a procedimento, in cui gli enunciati fanno nascere visibilità (per esempio, *Impressions d'Afrique*), mette anche l'opera infinita (*Nouvelles impressions d'Afrique*), in cui l'enunciato prolifera nelle parentesi delle parentesi e persegue all'infinito la determinazione del visibile. Cfr. *RR*, cap. 7.

allo sguardo ciò che si proponeva d'offrirgli, scivolando ad una vertiginosa velocità verso una cavità invisibile dove le cose sono fuori portata e dove esso sparisce nel suo folle inseguimento".[28] Kant aveva già attraversato una simile avventura: la spontaneità dell'intelletto esercitava la propria determinazione sulla ricettività dell'intuizione, ma quest'ultima continuava a contrapporre la forma del determinabile, cioè la propria, a quella della determinazione. Era quindi necessario che, al di là di queste due forme, Kant facesse appello a una terza istanza, essenzialmente "misteriosa" e capace di dar conto del loro coadattamento come Verità. Si tratta dello *schema* dell'immaginazione. In Foucault la parola "enigmatico" corrisponde al mistero di Kant, anche se all'interno di un insieme e con ripartizioni completamente diverse. Ma anche in Foucault è necessario che una terza istanza coadatti il determinabile e la determinazione, il visibile e l'enunciabile, la ricettività della luce e la spontaneità del linguaggio, operando al di là, o al di qua, delle due forme. In questo senso, per Foucault, l'allacciamento implica una *distanza* attraverso cui gli avversari "scambiano le loro minacce e le loro parole", e il luogo dello scontro implica un "non-luogo" a testimonianza del fatto che gli avversari non appartengono allo stesso spazio o non dipendono dalla stessa forma.[29] Egualmente, analizzando Paul Klee, Foucault dice che le figure visibili e i segni della scrittura si intrecciano *ma in una dimensione diversa da quella delle loro rispettive forme.*[30] Allora dobbiamo saltare ad una dimensione diversa dallo strato e dalle sue due forme, una terza dimensione informale che dovrà render conto sia della composizione stratificata delle due forme, sia del primato dell'una sull'altra. In che cosa consiste questa dimensione, questo nuovo asse?

[28] *RR*, p. 172; tr. it., p. 144.
[29] *NGH*, p. 156; tr. it., p. 39.
[30] *CNP*, pp. 40-42; tr. it., pp. 46-48.

# Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)

**Che cos'è il Potere?** La definizione di Foucault sembra molto semplice, il potere è un rapporto di forze, o meglio, ogni rapporto di forze è un "rapporto di potere". Dobbiamo innanzitutto capire che il potere non è una forma, la forma-Stato, per esempio; e che il rapporto di potere non si attua tra due forme, come nel caso del sapere. In secondo luogo, la forza non è mai al singolare, la sua caratteristica essenziale è di essere in rapporto con altre forze, di modo che ogni forza è già rapporto, e cioè potere: la forza non ha un oggetto o un soggetto diverso dalla forza stessa. Non dobbiamo vedere qui un ritorno al diritto naturale, poiché da parte sua il diritto è una forma d'espressione, la Natura una forma di visibilità *e la violenza è concomitante o conseguente alla forza, ma non la costituisce.* Foucault è molto vicino a Nietzsche (e anche a Marx) per il quale il rapporto di forze eccede in modo singolare la violenza e non può essere definito da quest'ultima. La violenza, infatti, verte sui corpi, su oggetti o esseri determinati distruggendone o cambiandone la forma, mentre l'unico oggetto della forza è costituito dalle altre forze, e il suo unico essere è il rapporto: è "un'azione sull'azione, su azioni eventuali o attuali, future o presenti", è "un insieme di azioni su azioni possibili". Possiamo allora pensare a un elenco, necessariamente aperto, di variabili che esprimono un rapporto di forze o di potere e che costituiscono così delle azioni sulle azioni: incitare, indurre, distogliere, rendere facile o difficile, ampliare o limitare, rendere più o meno probabile...[1] Sono le categorie

[1] "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", in Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, p. 313.

del potere. Analogamente in *Sorvegliare e punire* viene stabilito un elenco più dettagliato dei valori assunti dai rapporti di forze nel corso del XVIII secolo: *ripartire nello spazio* (che si specifica nel racchiudere, quadrettare, raggruppare, mettere in serie...), *organizzare nel tempo* (suddividere il tempo, programmare l'atto, scomporre il gesto...), *comporre nello spazio-tempo* (tutti i modi per "costituire una forza produttiva il cui effetto deve essere superiore alla somma delle forze elementari che la compongono")... Per questo le grandi tesi di Foucault sul potere, che abbiamo considerato precedentemente, si sviluppano sotto tre voci: il potere non è essenzialmente repressivo (poiché "incita, suscita, produce"); viene esercitato prima di essere posseduto (poiché lo si possiede solo sotto una forma determinabile, la classe, e determinata, lo Stato); passa attraverso i dominati e anche attraverso i dominanti (poiché passa attraverso tutte le forze che sono in rapporto). È profondamente nietzschiano.

Non ci si chiederà allora "che cos'è il potere e da dove deriva?", ma: in quale modo si esercita? Un esercizio di potere si manifesta come un'affezione, poiché la stessa forza si definisce attraverso il proprio potere di avere affezioni su altre forze (con le quali è in rapporto) e di subire le affezioni di altre forze. Incitare, suscitare, produrre (o tutti i termini di elenchi analoghi) costituiscono affezioni attive; essere incitati, essere suscitati, essere determinati a produrre, avere un effetto "utile", sono affezioni reattive. Queste ultime non sono solo la "conseguenza" o il "rovescio passivo" delle prime, ma piuttosto ciò che sta "irriducibilmente di fronte" a loro, soprattutto se si considera che la forza che subisce l'affezione non è priva di una capacità di resistenza.[2] Ogni forza ha il potere di affezione su (altre forze) e di subire l'affezione di (altre forze ancora), cosicché ciascuna forza implica rapporti di potere e, contemporaneamente, ogni campo di forze distribuisce le forze in funzione di tali rapporti e delle loro variazioni. Spontaneità e ricettività assumono ora un nuovo senso, produrre affezioni, subire affezioni.

Il potere di subire affezioni è una specie di *materia* della forza, e il potere di affezione è una specie di *funzione* della forza. Si tratta però di una funzione pura, cioè non-formalizzata, colta indipendentemente dalle forme concrete in cui si incarna, dai fini che serve e dai mezzi che impiega: la fi-

[2] *VS*, pp. 126-127; tr. it., p. 85.

sica dell'azione è una fisica dell'azione astratta. E si tratta di una materia pura, non-formata, presa indipendentemente dalle sostanze formate, dagli esseri o dagli oggetti qualificati in cui essa penetrerà: è una fisica della materia prima o bruta. Le categorie di potere sono quindi le determinazioni proprie ad azioni prese come azioni "qualunque", e proprie a dei supporti qualunque. Così, in *Sorvegliare e punire*, il Panoptico è definito attraverso la pura funzione di imporre un compito o una condotta qualsiasi a una qualunque molteplicità di individui, con la sola condizione che la molteplicità sia poco numerosa e lo spazio limitato, poco esteso. Non vengono prese in considerazione né le forme che attribuiscono fini e mezzi alla funzione (educare, curare, castigare, far produrre), né le sostanze formate sulle quali si applica la funzione ("prigionieri, malati, scolari, folli, operai, soldati"...). E in effetti, alla fine del XVIII secolo, il Panoptico attraversa tutte queste forme e si esercita su tutte queste sostanze: in questo senso è una categoria di potere, pura funzione disciplinare. Foucault lo chiamerà quindi *diagramma*, funzione che deve essere "isolata da ogni uso specifico" e da ogni sostanza specifica.[3] Nella *Volontà di sapere* verrà considerata un'altra funzione concomitante: gestire e controllare la vita di una molteplicità qualunque, a condizione che si tratti di una molteplicità numerosa (popolazione) e che lo spazio sia esteso o aperto. Qui il "rendere probabile" assume la sua rilevanza di senso tra le categorie di potere, e vengono così introdotti i metodi probabilistici. In breve, nelle società moderne, le due funzioni pure saranno l'"anatomo-politica" e la "bio-politica", mentre le due materie brute saranno un corpo qualsiasi e una popolazione qualsiasi.[4] Il diagramma potrà quindi essere definito in più modi che si intrecciano fra loro: come manifestazione dei rapporti di forze propri a una formazione; come ripartizione dei poteri di produrre affezioni e dei poteri di subire affezioni; come mescolanza delle pure funzioni non-formalizzate e delle pure materie non-formate.

Non dobbiamo forse riferire alla differenza tra i rapporti di forze che costituiscono il Potere e le relazioni di forme che costituiscono il Sapere, ciò che dicevamo a proposito delle due forme, dei due elementi formali del sapere? Tra il

[3] *SP*, p. 207; tr. it., p. 224 (e p. 229; tr. it., p. 247: "E se la prigione assomiglia agli ospedali, alle fabbriche, alle scuole, alle caserme, come può meravigliare che tutte queste assomiglino alla prigione?").
[4] *VS*, pp. 183-188; tr. it., pp. 123-127.

potere e il sapere c'è differenza di natura, eterogeneità; ma c'è anche presupposizione reciproca, e mutua cattura; e infine c'è un primato dell'uno sull'altro. Innanzitutto, differenza di natura; il potere infatti non passa attraverso le forme, ma solo attraverso le forze. Il sapere concerne materie formate (sostanze) e funzioni formalizzate, distribuite segmento per segmento al di sotto delle due principali condizioni formali, vedere e parlare, luce e linguaggio: è quindi stratificato, archiviato, dotato di una segmentarietà relativamente fissa. Il potere, al contrario, è diagrammatico: mette in moto materie e funzioni non-stratificate e procede per mezzo di una segmentarietà molto fluida. Infatti, non passa attraverso forme, ma *punti*, punti singolari che indicano, ogni volta, l'applicazione di una forza, l'azione o la reazione di una forza rispetto ad altre, cioè un'affezione come "stato di potere sempre locale e instabile". Di qui una quarta definizione del diagramma: è un'emissione, una distribuzione di singolarità. Al contempo locali, instabili e diffusi, i rapporti di potere non emanano da un punto centrale o da un unico fuoco di sovranità, ma vanno in ogni istante "da un punto a un altro" all'interno di un campo di forze, segnando inflessioni, inversioni, capovolgimenti, curvature, cambiamenti di direzione, resistenze. Perciò non sono "localizzabili" in questa o quella istanza. Costituiscono una strategia in quanto esercizio del non-stratificato, e le "strategie anonime" sono quasi mute e cieche poiché sfuggono alle forme stabili del visibile e dell'enunciabile.[5] Le strategie si distinguono dalle stratificazioni come i diagrammi si distinguono dagli archivi. Un ambito strategico o non-stratificato viene definito dall'instabilità dei rapporti di potere. Quest'ultimi, allora, non sono *saputi*. Anche qui c'è una sorta di analogia tra Foucault e Kant, secondo il quale la determinazione puramente pratica è irriducibile a ogni determinazione teorica o conoscitiva. È vero che, per Foucault, tutto è pratica; ma la pratica di potere resta irriducibile a qualsiasi pratica di sapere. Per indicare questa differenza di natura, Foucault dirà che il potere rinvia a una "microfisica": a condizione, però, che "micro" non venga inteso nel senso di semplice miniaturizzazione delle forme visibili o enunciabili, ma come un altro dominio, un nuovo tipo di relazioni, una dimensione di pen-

[5] Pagine fondamentali, *VS*, pp. 122-127; tr. it., pp. 82-85 (sui punti, le strategie, la loro instabilità; per quanto riguarda le resistenze, Foucault utilizza esplicitamente il linguaggio dei punti singolari e matematici, "nodi, fuochi...").

siero irriducibile al sapere: legami mobili e non-localizzabili.[6]

Sintetizzando il pragmatismo di Foucault, François Châtelet dice giustamente: "il potere come esercizio, il sapere come regolamento".[7] Lo studio delle relazioni stratificate di sapere trova compimento nell'*Archeologia*. Quello dei rapporti strategici di potere comincia con *Sorvegliare e punire* e, paradossalmente, culmina nella *Volontà di sapere*. Il fatto è che la differenza di natura tra potere e sapere non impedisce che ci siano presupposizione e cattura reciproca, immanenza mutua. Le scienze dell'uomo non sono separabili dai rapporti di potere che le rendono possibili e che danno luogo a saperi più o meno in grado di oltrepassare una soglia epistemologica o di formare una conoscenza: per esempio, per una "scientia sexualis", il rapporto penitente-confessore, fedele-padre spirituale; o, per la psicologia, i rapporti disciplinari. Non si vuole dire che le scienze dell'uomo derivano dalla prigione, ma che presuppongono il diagramma di forze da cui dipende la prigione stessa. Inversamente, i rapporti di forze resterebbero transitivi, instabili, evanescenti, quasi virtuali, e in ogni caso non-saputi, se non si effettuassero all'interno delle relazioni formate o stratificate che costituiscono i saperi. Anche il sapere della Natura, e soprattutto il superamento di una soglia di scientificità, rinviano a dei rapporti di forze tra gli uomini che però si attualizzano essi stessi in questa forma: la conoscenza non rinvia mai a un soggetto che sarebbe libero rispetto a un diagramma di potere; quest'ultimo tuttavia non è mai libero rispetto ai saperi che l'attualizzano. Di qui l'affermarsi di un insieme *potere-sapere* che collega il diagramma e l'archivio articolandoli a partire dalla loro differenza di natura. "Fra tecniche di sapere e strategie di potere non c'è nessuna esteriorità, anche se hanno ciascuna il loro ruolo specifico e si articolano l'una con l'altra a partire dalla loro differenza".[8]

[6] Sulla "microfisica del potere", *SP*, p. 140; tr. it., p. 150. Sull'irriducibilità del micro, *VS*, p. 132; tr. it., p. 89. Bisognerebbe confrontare il pensiero di Foucault con la sociologia delle "strategie" di Pierre Bourdieu e vedere in che senso quest'ultima costituisce una micro-sociologia. E forse entrambi dovrebbero essere avvicinati alla micro-sociologia di G. Tarde. L'oggetto di quest'ultima era costituito dai rapporti diffusi, infinitesimali, non i grandi insiemi, né i grandi uomini, ma le piccole idee dei piccoli uomini, la notazione di un funzionario, un nuovo costume locale, una deviazione linguistica, una contrazione visiva che si propaga. Questo rientra in ciò che Foucault chiama un "corpus". Sul ruolo delle "minuscole invenzioni", cfr. una pagina molto vicina a Tarde, *SP*, p. 222; tr. it., p. 240.

[7] F. Châtelet e Evelyne Pisier, *Les conceptions politiques du XX[e] siècle*, PUF, Parigi 1981, p. 1085.

[8] *VS*, p. 130; tr. it., p. 87.

I rapporti di potere sono rapporti differenziali che determinano delle singolarità (affezioni). L'attualizzazione che li stabilizza e li stratifica è un'integrazione: questa operazione consiste nel tracciare "una linea di forza generale", nel ricollegare le singolarità, allinearle, renderle omogenee, metterle in serie, farle convergere.[9] Ma, ancora, non c'è immediatamente una integrazione globale. C'è piuttosto una molteplicità di integrazioni globali, parziali, ciascuna delle quali è affine a determinati rapporti, a determinati punti singolari. I fattori integranti, agenti di stratificazione, formano delle istituzioni: lo Stato, così come la Famiglia, la Religione, la Produzione, il Mercato, l'Arte stessa, la Morale... Le istituzioni, non sono fonti o essenze e a loro volta non hanno né essenza né interiorità. Sono pratiche, meccanismi operativi che non possono spiegare il potere poiché ne presuppongono i rapporti e si limitano a "fissarli" in una funzione riproduttrice e non produttrice. Non c'è uno Stato ma soltanto una statizzazione, e ciò vale anche per gli altri casi. Cosicché, per ogni formazione storica, bisognerà chiedersi che cosa appartenga a ogni istituzione di questo strato, e cioè quali siano i rapporti di potere che essa integra, quali siano i suoi rapporti con le altre istituzioni, e in quale modo queste ripartizioni cambino passando da uno strato all'altro. Anche qui si tratta di catture molto variabili, orizzontali e verticali. Se, tra le nostre formazioni storiche, la forma-Stato ha catturato tanti rapporti di potere non è perché quest'ultimi derivino da essa; è, al contrario, perché all'interno dell'ordine pedagogico, giuridico, economico, familiare, sessuale, in modo molto variabile a seconda dei casi, si è prodotta un'operazione di "statizzazione continua", che mira a un'integrazione globale. Lo Stato, in ogni caso, lungi dall'essere la fonte dei rapporti di potere, li presuppone. Foucault esprime questo dicendo che il governo viene prima rispetto allo Stato, intendendo con "governo" *il potere di affezione in tutte le sue forme* (governo dei bambini, delle anime, dei malati, di una famiglia...).[10] Se allora cerchiamo di definire il carattere più generale dell'istituzione, Stato o altro, sembra che esso consista nell'organizzare i rapporti presupposti di potere-governo, rapporti molecolari o "microfisici", attorno a una istanza molare: "il" Sovrano, o "la" Legge per lo Stato, il Padre per la famiglia, l'Argento,

[9] *VS*, p. 124; tr. it., p. 83.
[10] Cfr. i brani di Foucault sui "governi" e sulle istituzioni in Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, p. 314 e p. 315.

l'Oro o il Dollaro per il mercato, il Dio per la religione, "il" Sesso per l'istituzione sessuale. *La volontà di sapere* analizza due esempi privilegiati, la Legge e il Sesso, e la conclusione complessiva del libro mostra come i rapporti differenziali di una "sessualità senza sesso" si integrino nell'elemento speculativo del sesso "in quanto unico significante e significato universale" che normalizza il desiderio attraverso una "isterizzazione" della sessualità. Ma, un po' come in Proust, al di sotto dei sessi integrati continua a fremere e a mormorare una sessualità molecolare.

Queste integrazioni, queste istanze molari, costituiscono dei saperi (una "scientia sexualis", per esempio). Ma perché a questo livello appare un'incrinatura? Foucault fa notare che una istituzione ha necessariamente due poli o due elementi: degli "apparati" e delle "regole". Essa organizza, infatti, grandi visibilità, campi di visibilità, e grandi enunciabilità, regimi di enunciati. L'istituzione è biforme, bifaccia (il sesso, per esempio, è contemporaneamente il sesso che parla e che fa vedere, linguaggio e luce).[11] Ritroviamo qui, in modo più generale, il risultato delle analisi precedenti: l'integrazione attualizza o opera solo creando anche delle strade *divergenti* di attualizzazione, tra cui essa si divide. O meglio, l'attualizzazione integra solo creando anche un *sistema* di differenziazione formale: in ogni formazione avremo una forma di ricettività che costituisce il visibile, e una forma di spontaneità che costituisce l'enunciabile. Certo, queste due forme non coincidono con i due aspetti della forza o con i due tipi di affezione, ricettività del potere di subire affezioni e spontaneità del potere di produrre affezioni. Ma ne derivano, vi trovano le loro "condizioni interne". Il fatto è che il rapporto di potere è privo di una forma propria e mette in contatto materie non-formate (ricettività) con funzioni non-formalizzate (spontaneità), mentre le relazioni di sapere hanno a che fare, da ogni lato, con sostanze formate e funzioni formalizzate, ora sotto la specie ricettiva del visibile, ora sotto quella spontanea dell'enunciabile. Le sostanze formate sono caratterizzate dalla visibilità, le funzioni formalizzate dall'enunciato. Non bisogna quindi confondere le categorie di affezione del potere (del tipo "incitare", "suscitare", ecc.) con le categorie formali del sapere ("educare", "curare", "castigare"...), le quali, per attualizzare le prime, passano attraverso il vedere e il parlare.

[11] *VS* analizza queste due forme, il sesso che parla (p. 101; tr. it., p. 69) e il sesso luce (p. 207; tr. it., p. 139).

Ma, proprio in virtù di questo spostamento che esclude la coincidenza, l'istituzione è in grado di integrare i rapporti di potere, dando luogo ai saperi che li attualizzano e li rimaneggiano, li *ridistribuiscono*. In base alla natura dell'istituzione considerata, o meglio in base alla natura della sua operazione, le visibilità, da una parte, e gli enunciati, dall'altra, perverranno a questa o quella soglia, che li renderà politici, economici, estetici... (Il fatto di sapere se un enunciato può raggiungere una soglia, per esempio scientifica, quando la visibilità resta al di sotto di tale soglia, e viceversa, costituisce naturalmente un "problema". Ma è proprio questo che fa della verità un problema. Al pari degli enunciati, esistono visibilità sempre variabili di Stato, d'arte e di scienza.)

Come si compie l'attualizzazione-integrazione? In base a *L'archeologia del sapere* riusciamo a cogliere almeno una metà di questo processo. Foucault si richiama alla "regolarità" come proprietà dell'enunciato. Ora, per lui, la regolarità ha un senso molto preciso: è la curva che unisce fra loro punti singolari (regola). Per l'esattezza, i rapporti di forze determinano punti singolari per cui un diagramma è sempre un'emissione di singolarità. Ma completamente diversa è la curva che li unisce passando nelle vicinanze. In matematica, Albert Lautman ha mostrato che nella teoria delle equazioni differenziali ci sono "due realtà assolutamente distinte" per quanto necessariamente complementari: l'esistenza e la ripartizione dei punti singolari in un campo di vettori, la forma delle curve integrali nella loro vicinanza.[12] Da qui viene il metodo richiamato ne *L'archeologia*: una serie si prolunga nelle vicinanze di un altro punto singolare da cui parte una nuova serie, a volte convergente con la prima (enunciato della stessa "famiglia"), a volte divergente da essa (altra famiglia). In questo senso una curva attualizza i rapporti di forze regolarizzandoli, allineandoli, facendo convergere le serie, tracciando una "linea di forza generale": secondo Foucault, non solo le curve e i grafici sono enunciati, ma gli enunciati sono delle specie di curve o di grafici. Oppure, per mostrare con maggior evidenza che gli enunciati non si riducono né a frasi né a proposizioni, Foucault dice che le lettere tracciate a caso su un foglio di carta formano un enunciato, "l'enunciato di una serie alfabetica la cui sola legge è l'alea"; così, se ricopio alcune lettere seguendo la loro disposizione sulla tastiera di una macchina

[12] A. LAUTMAN, *Le problème du temps*, Hermann, Parigi, pp. 41-42.

per scrivere francese, anch'esse formano un enunciato, A, Z, E, R, T (per quanto la tastiera e le lettere che vi sono indicate non siano enunciati ma visibilità). Ma, se ora riuniamo i passi più difficili o più enigmatici di Foucault, vediamo che a ciò si aggiunge che l'enunciato ha necessariamente un legame specifico con un fuori, con "qualcosa d'altro che può essere stranamente simile e quasi identico ad esso". Dobbiamo allora dedurne che l'enunciato ha un legame con la visibilità, con le lettere della tastiera? No certamente, poiché è proprio questo legame tra il visibile e l'enunciabile a essere in questione. L'enunciato non può affatto essere definito attraverso ciò che designa o significa. Ecco invece ciò che a nostro avviso bisogna intendere: *l'enunciato è la curva che unisce i punti singolari*, il che significa che esso effettua o attualizza rapporti di forze come quelli, per esempio, che esistono in francese tra le lettere e le dita, in base a ordini di frequenza e di vicinanza (o, in altri esempi, in base al caso). *Ma i punti singolari stessi*, con i loro rapporti di forze, non formavano ancora un enunciato: erano il fuori dell'enunciato, al quale quest'ultimo può essere stranamente simile e quasi identico.[13] Quanto alle visibilità, le lettere della tastiera, per esempio, sono esterne all'enunciato ma non ne costituiscono il fuori. Le visibilità si trovano allora nella stessa situazione degli enunciati, una situazione specifica che esse devono risolvere a modo loro. Anche le visibilità devono quindi essere collegate al fuori che attualizzano, alle singolarità o ai rapporti di forze che a loro volta esse integrano, ma in maniera e con una modalità diversa dagli enunciati, poiché sono esterne a quest'ultimi.

La curva-enunciato integra nel linguaggio l'intensità delle affezioni, i rapporti di forze differenziali, le singolarità di potere (potenzialità). Ma allora le visibilità dovranno essere un altro modo di integrazione, nella luce. La luce, come forma ricettiva di integrazione, deve così compiere a sua volta un cammino comparabile, ma non corrispondente, a quello del linguaggio come forma di spontaneità. E il rapporto delle due forme all'interno del loro "non-rapporto" costituirà i loro due modi di fissare rapporti di forza instabili, di localizzare e globalizzare diffusioni, di regolarizzare punti singolari. Infatti, nella luce delle formazioni storiche, le visi-

[13] *AS*: sull'enunciato, la curva e il grafico, p. 109; tr. it., pp. 96-97; sull'alternarsi di caso e frequenza, p. 114; tr. it., p. 100; sulla differenza tra la tastiera e l'enunciato, le lettere sulla tastiera e nell'enunciato, p. 114; tr. it., p. 100; sul "qualcos'altro" o il fuori, p. 117; tr. it., p. 104. Sull'insieme di questi problemi il testo di Foucault è quindi molto denso e conciso.

bilità costituiscono, da parte loro, dei quadri che stanno al visibile come l'enunciato sta al dicibile o al leggibile. Il "quadro" è un motivo sempre ricorrente in Foucault, che impiega spesso questa parola in un senso molto generale, comprensivo anche degli enunciati. Ma in tal senso gli enunciati hanno allora una portata descrittiva generale che non è propriamente la loro. Più precisamente, il quadro-descrizione e la curva-enunciato sono le due potenze eterogenee di formalizzazione e di integrazione. Foucault si iscrive così all'interno di una tradizione logica già molto ampia, secondo la quale esiste una differenza di natura tra gli enunciati e le descrizioni (Russell, per esempio). Emerso all'interno della logica, questo problema è riuscito a trovare sviluppi inattesi dapprima nella narrativa, nel "nouveau roman", e in seguito nel cinema. Per questo la nuova soluzione proposta da Foucault è ancora più importante: il quadro-descrizione è la regolazione propria alle visibilità, così come la curva-enunciato è la regolazione propria alle leggibilità. Di qui la passione di Foucault nel descrivere quadri, o meglio ancora nel fare descrizioni che hanno valore di quadri: descrizioni delle "Damigelle d'onore", ma anche di Manet, di Magritte, oppure le bellissime descrizioni della catena dei forzati, o del manicomio, della prigione, della piccola vettura penitenziaria, proprio come se fossero dei quadri e Foucault fosse un pittore. Si tratta senza dubbio di un'affinità, presente in tutta la sua opera, con il "nouveau roman" e con Raymond Roussel. Torniamo alla descrizione delle "Damigelle d'onore" di Velázquez: il percorso della luce forma una "conchiglia elicoidale" che rende visibili le singolarità, trasformandole in altrettanti bagliori e riflessi di un intero "ciclo" della rappresentazione.[14] Così come gli enunciati sono curve, prima di essere frasi e proposizioni, i quadri sono linee di luce prima di essere contorni e colori. In questa forma di ricettività il quadro attualizza le singolarità di un rapporto di forze: qui il rapporto tra il pittore e il sovrano che si "alternano in uno scintillìo senza limite". Il diagramma delle forze si attualizza contemporaneamente nei quadri-descrizioni e nelle curve-enunciati.

In Foucault questa triangolazione vale sia per le analisi epistemologiche sia per quelle estetiche. Di più: così come le visibilità implicano enunciati di cattura, gli enunciati implicano, a loro volta, visibilità di cattura che si distinguono sempre da essi anche quando operano con parole. In questo

[14] *MC*, p. 27; tr. it., p. 25 (e p. 319; tr. it., p. 333).

senso un'analisi specificamente letteraria riesce a ritrovare, al suo stesso interno, la distinzione tra i quadri e le curve: le descrizioni possono anche essere verbali, ma continuano comunque a distinguersi dagli enunciati. Pensiamo a un'opera come quella di Faulkner: gli enunciati tracciano curve fantastiche che passano attraverso oggetti discorsivi e posizioni di soggetti mobili (uno stesso nome per più persone, due nomi per una stessa persona) che si iscrivono in un essere-linguaggio, in quel raggruppamento complessivo del linguaggio che è proprio a Faulkner. Ma le descrizioni disegnano altrettanti quadri che fanno sorgere i riflessi, i bagliori, gli scintillii, le visibilità variabili a seconda delle ore e delle stagioni, e le distribuiscono in un essere-luce, in quel raggruppamento complessivo della luce di cui Faulkner possiede il segreto (Faulkner, il più grande "luminista" della letteratura...). È, al di sopra di questi due elementi, il terzo, i fuochi di potere, non-saputi, non-visti, non-detti, che corrodono o che vengono corrosi, fuochi che si invertono e degenerano nella famiglia del Sud: un complessivo divenire-nero.

In quale senso c'è un primato del potere sul sapere e dei rapporti di potere sulle relazioni di sapere? Se non ci fossero i rapporti differenziali di potere, le relazioni di sapere non avrebbero nulla da integrare. È vero che senza le operazioni che li integrano, i rapporti di potere sarebbero evanescenti, embrionali o virtuali; di qui il loro reciproco presupporsi. Ma, se c'è primato, è perché le due forme eterogenee del sapere si costituiscono mediante integrazione, e, all'interno di condizioni proprie soltanto alle forze, entrano in un rapporto indiretto al disopra del loro interstizio o del loro "non-rapporto". Così, il rapporto indiretto tra le due forme del sapere non implica nessuna forma comune, e nemmeno una corrispondenza, ma solo quell'elemento informale delle forze che le tocca entrambe. Il diagrammatismo di Foucault, e cioè la presentazione dei puri rapporti di forze o l'emissione delle pure singolarità, è quindi l'analogo dello schematismo kantiano: assicura la relazione tra le due forme irriducibili della spontaneità e della ricettività, relazione da cui deriva il sapere. E ciò grazie al fatto che la forza gode essa stessa di una spontaneità e di una ricettività che, sebbene non-formali, o meglio in quanto non-formali, le sono proprie. Se lo si considera astrattamente, il potere certamente non vede e non parla. È una talpa che si riconosce solo attraverso la sua rete di gallerie, le sue

molteplici tane: esso "si esercita a partire da innumerevoli punti", "viene dal basso". Ma, proprio in quanto il potere stesso non parla e non vede, fa vedere e parlare. Come si presenta il progetto di Foucault sulla "vita degli uomini infami"? Non si tratta di uomini che disponevano già della parola e della luce e che poi si sono resi famosi nel male. Si tratta di esistenze criminali, oscure e mute che per un istante, grazie al loro incontro, al loro scontro con il potere, vengono portate alla luce e fatte parlare. Si può persino affermare che, se al di sotto del sapere non c'è (come invece pretenderebbe la fenomenologia) un'esperienza originaria, libera e selvaggia, ciò è dovuto al fatto che il Vedere e il Parlare sono già sempre completamente presi in rapporti di potere, che essi presuppongono e attualizzano.[15] Se per esempio si cerca di determinare un corpus di frasi e di testi per estrarne degli enunciati, ciò è possibile solo stabilendo i fuochi di potere (e di resistenza) da cui questo corpus dipende. Se i rapporti di potere implicano le relazioni di sapere, per contro quest'ultime presuppongono i primi: ecco il punto essenziale. Se gli enunciati esistono solo in quanto dispersi in una forma di esteriorità, se le visibilità esistono solo disseminate in un'altra forma di esteriorità, è perché i rapporti di potere sono essi stessi multipuntuali, diffusi in un elemento ormai privo di forma. I rapporti di potere designano "il qualcos'altro", a cui rinviano gli enunciati (e le stesse visibilità), sebbene essi, in ragione della impercettibile e continua azione degli integratori, se ne distinguano appena: come dice *L'archeologia*, l'emissione di numeri a caso non è un enunciato, ma lo è la loro riproduzione orale o su un foglio di carta. Il potere non è una semplice violenza non solo perché in se stesso attraversa categorie che esprimono il rapporto della forza con la forza (incitare, indurre, produrre un effetto utile, ecc.), ma anche perché, rispetto al sapere, produce verità facendo vedere e parlare.[16] Produce il vero come problema.

Con lo studio precedente ci siamo trovati in presenza di un dualismo molto particolare, al livello del sapere, tra il visibile e l'enunciabile. Bisogna notare però che il dualismo, in generale, ha almeno tre sensi: talvolta si tratta di un vero e proprio dualismo che segna una differenza irriducibile tra due sostanze, come in Descartes, o tra due facoltà,

[15] *VHI*, p. 16 (sul modo in cui il potere fa vedere e parlare, mette in luce e costringe a parlare, pp. 15-17 e p. 27).
[16] *VS*, p. 76, p. 98; tr. it., p. 52, p. 68.

come in Kant; altre volte si tratta di una tappa provvisoria che si supera verso un monismo, come in Spinoza o in Bergson; infine si può trattare di una ripartizione preparatoria che agisce all'interno di un pluralismo. È il caso di Foucault. Il visibile e l'enunciabile, infatti, si affrontano nella misura in cui le loro forme ricettive, in quanto forme di esteriorità, di dispersione o di disseminazione, li trasformano in due tipi di "molteplicità", dal momento che nessuna di esse può essere ricondotta a un'unità: gli enunciati esistono solo all'interno di una molteplicità discorsiva, e le visibilità solo all'interno di una molteplicità non-discorsiva. Queste due molteplicità si aprono su una terza, la molteplicità dei rapporti di forze, di diffusione, che non ha più alcun elemento duale e si è liberata da ogni forma dualizzabile. In *Sorvegliare e punire* viene continuamente mostrato che i dualismi sono effetti molari o massivi che si realizzano nelle "molteplicità". Il dualismo della forza, produrre-subire affezioni, è solo l'indice, in ciascuna forza, della molteplicità delle forze, dell'essere multiplo della forza. Syberberg ha avuto modo di dire che la divisione in due è il tentativo di ripartire una molteplicità non rappresentabile in un'unica forma.[17] Ma questa ripartizione non può che distinguere delle molteplicità da altre molteplicità. L'intera filosofia di Foucault è una pragmatica del molteplice.

Se le combinazioni variabili di due forme, il visibile e l'enunciabile, costituiscono gli strati o formazioni storiche, la microfisica del potere esprime al contrario i rapporti di forze all'interno di un elemento informale e non-stratificato. Così il diagramma sovrasensibile non si confonde con l'archivio audio-visivo: esso è come l'a priori che la formazione storica presuppone. Tuttavia, al di sotto degli strati non c'è nulla, e nemmeno al di sopra o al di fuori di essi. I rapporti di forze, mobili, evanescenti, diffusi, non sono al di fuori degli strati, ne sono invece il fuori. Di conseguenza gli a priori della storia sono a loro volta storici. A prima vista si potrebbe credere che il diagramma riguardi solo le società moderne: *Sorvegliare e punire* analizza il diagramma disciplinare in quanto sostituisce agli effetti dell'antica sovranità un *quadrillage* immanente al campo sociale. In realtà però non è così; ogni formazione storica stratificata rinvia infatti a un diagramma di forze come al suo fuori. Le nostre

[17] H.J. SYBERBERG, *Parsifal*, Cahiers du cinéma-Gallimard, Parigi 1979, p. 46. Syberberg è uno dei cineasti che più hanno sviluppato la disgiunzione vedere-parlare.

società disciplinari passano attraverso categorie di potere (azioni su azioni) che possono essere così definite: imporre un compito qualsiasi o produrre un effetto utile, controllare una popolazione qualunque o gestire la vita. Ma le antiche società di sovranità si definivano attraverso altre categorie non meno diagrammatiche: prelevare (l'azione del prelevare da azioni o prodotti, la forza di prelevare da forze), e decidere sulla morte ("far morire o lasciar vivere", cosa assolutamente diversa dal gestire la vita).[18] In ambedue i casi c'è diagramma. Foucault indica poi un altro diagramma collegato, più che alla società di Stato, alla comunità della Chiesa, il diagramma "pastorale" di cui ha esposto dettagliatamente le categorie: pascolare un gregge..., come rapporto di forze o azione su azione.[19] Si può parlare inoltre di un diagramma greco, come vedremo, di un diagramma romano, di un diagramma feudale... La lista è infinita come quella delle categorie di potere (e il diagramma disciplinare non è certo l'ultima voce). Si potrebbe dire, in un certo senso, che i diagrammi comunicano, al di sopra, al di sotto, o tra i rispettivi strati (il diagramma "napoleonico" può essere definito come interstratico, intermedio tra l'antica società di sovranità e la nuova società di disciplina che esso prefigura).[20] Ed è proprio in questo senso che il diagramma si distingue dagli strati: solo la formazione stratificata può dargli la stabilità che esso non possiede, poiché in sé è instabile, agitato, mescolato. Si tratta del carattere paradossale dell'a priori, una micro-agitazione. Il fatto è che le forze in rapporto sono inseparabili dalle variazioni delle loro distanze o dei loro rapporti. In breve, le forze sono in continuo divenire, *c'è un divenire delle forze che doppia la storia* o piuttosto, secondo la concezione nietzschiana, che la avvolge. Perciò il diagramma, in quanto espone un insieme di rapporti di forze, non è un luogo, ma piuttosto "un non-luogo": è solo un luogo di mutamenti. All'improvviso le cose non sono più percepite e le proposizioni non sono più enunciate nello stesso modo...[21] Probabilmente il diagramma comunica con la formazione stratificata che lo stabilizza e lo fissa, ma

[18] *VS*, pp. 178-179; tr. it., pp. 120-121.
[19] Cfr. le quattro categorie del potere pastorale in Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, p. 305.
[20] *SP*, p. 219; tr. it., p. 237.
[21] Sul rapporto di forze, il divenire e il non-luogo, cfr. *NGH*, p. 156; tr. it., p. 39. Sul mutamento che fa sì che "improvvisamente" le cose non siano né percepite né enunciate nello stesso modo, cfr. *MC*, p. 229; tr. it., p. 235. E *VS*, p. 131; tr. it., p. 88: "Le relazioni di potere-sapere non sono forme determinate di ripartizione, sono 'matrici di trasformazioni' ".

in base a un altro asse comunica anche con un altro diagramma, con gli stati instabili di un altro diagramma, mediante i quali le forze procedono nel loro mutevole divenire. Dunque il diagramma è sempre al di fuori degli strati. Non può essere esibizione di rapporti di forze senza essere anche, di colpo, emissione di singolarità, di punti singolari. Il che non significa che qualsiasi cosa si colleghi a qualsiasi altra. Si tratta piuttosto di lanci successivi, ciascuno dei quali opera a caso ma nelle condizioni estrinseche determinate dal lancio precedente. Il diagramma, uno stato di diagramma, è sempre un misto aleatorio e dipendente, come in una catena di Markov. "La mano di ferro della necessità che scuote il bossolo del caso", come afferma Nietzsche citato da Foucault. Non c'è quindi un concatenamento per continuità o intersezione, ma un ri-concatenamento al di sopra dei tagli e delle discontinuità (mutamento).

Bisogna distinguere tra l'esteriorità e il fuori. L'esteriorità è ancora una forma, come nell'*Archeologia del sapere,* anzi due forme, l'una esterna all'altra, dal momento che il sapere è costituito da un duplice ambito, luce e linguaggio, vedere e parlare. Il fuori concerne invece la forza: se una forza è sempre in rapporto con altre, le forze rinviano necessariamente a un fuori irriducibile, senza più forma e costituito da distanze non scomponibili attraverso le quali una forza agisce su un'altra o è agita da un'altra. È sempre grazie al fuori che una forza conferisce ad altre, o riceve da altre, il suo carattere variabile di affezione che esiste solo a una certa distanza o sotto un certo rapporto. Esiste quindi un divenire delle forze che non si confonde con la storia delle forme, poiché opera in un'altra dimensione. *Un fuori più lontano* di qualsiasi mondo esterno e da qualsiasi forma di esteriorità, quindi infinitamente più prossimo. Infatti, come potrebbero essere esteriori le une alle altre le due forme di esteriorità, se non ci fosse questo fuori più prossimo e più lontano? "Il qualcos'altro" a cui già *L'archeologia* si richiamava... Se i due elementi formali del sapere, esteriori in quanto eterogenei, trovano degli accordi storici che costituiscono altrettante soluzioni per il "problema" della verità, ciò è dovuto al fatto, come abbiamo visto, che le forze operano in uno spazio diverso da quello delle forme, nello spazio del Fuori, proprio là dove il rapporto è un "non-rapporto", il luogo un "non-luogo", la storia un divenire. Nell'opera di Foucault il saggio su Nietzsche e quello su Blanchot si collegano, o si ri-collegano. Se vedere e parlare sono forme di esteriorità, il pensare riguarda un

fuori che non ha forma.[22] Pensare è il pervenire al non-stratificato. Vedere è pensare, parlare è pensare, ma il pensare si produce nell'interstizio, nella disgiunzione tra vedere e parlare. Qui avviene il secondo incontro tra Foucault e Blanchot: il pensare appartiene al fuori nella misura in cui quest'ultimo, "tempesta astratta", si rovescia nell'interstizio tra vedere e parlare. L'appello al fuori è un tema costante di Foucault, e significa che pensare non è l'esercizio innato di una facoltà, ma deve pervenire al pensiero. Pensare non dipende da una bella interiorità che riunificherebbe il visibile e l'enunciabile, ma si produce con l'intrusione di un fuori che scava l'intervallo, che forza, smembra l'interiore. "Quando il fuori si scava e attira l'interiorità..." L'interiore presuppone un inizio e una fine, un'origine e una destinazione in grado di coincidere, di formare un "tutto". Ma quando non ci sono che ambiti e frammezzi, quando le parole e le cose si aprono attraverso l'ambito senza mai coincidere, è per liberare le forze che vengono dal fuori e che esistono solo allo stato di agitazione, di mescolanza e di rimaneggiamento, di mutamento. Sono, in verità, dei colpi di dadi, poiché pensare è un colpo di dadi.

Ecco che cosa ci dicono le forze del fuori: ciò che è composto, storico e stratificato, archeologico, non si trasforma mai, si trasformano invece le forze componenti quando entrano in rapporto con altre forze provenienti dal fuori (strategie). Il divenire, il cambiamento, il mutamento, concernono le forze componenti, non le forme composte. Per quale motivo quest'idea, apparentemente così semplice, è in realtà così difficile da comprendere, al punto che la "morte dell'uomo" ha generato tanti fraintendimenti? Si è obiettato che non si trattava dell'uomo esistente ma solo di un concetto d'uomo. Oppure si è ritenuto che, per Foucault come per Nietzsche, fosse l'uomo esistente a oltrepassarsi verso un superuomo, sperabilmente. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a un'incomprensione tanto di Foucault quanto di Nietzsche (e lasciamo qui da parte l'ostilità e la stupidità da cui talvolta sono animati i commenti a Foucault, proprio come è stato per Nietzsche). Il problema, infatti, non è se il composto umano sia concettuale o esistente, percepibile o enunciabile. È invece quello delle forze che compongono l'uomo: con quali altre si combinano, quale composto ne

[22] Cfr. l'articolo in omaggio a Blanchot, *PDD*. I due punti di incontro con Blanchot sono quindi l'esteriorità (parlare e vedere) e il fuori (pensare). Sul fuori delle forze come dimensione altra rispetto alle forme esterne, come "altro spazio", *CNP*, pp. 41-42; tr. it., pp. 46-48.

scaturisce? Ora, nell'età classica, tutte le forze dell'uomo sono riferite a una forza di "rappresentazione" che pretende di far emergere ciò che c'è di positivo o di *elevabile all'infinito*: così le forze finiscono per comporre Dio e non l'uomo, il quale potrà apparire solo tra ordini d'infinito. Per questo Merleau-Ponty definiva il pensiero classico in base al suo modo innocente di pensare l'infinito: non solo l'infinito veniva prima rispetto al finito, ma le qualità dell'uomo, portate all'infinito, servivano a comporre l'insondabile unità di Dio. Perché l'uomo appaia come composto specifico, è necessario che le sue forze componenti entrino in rapporto con nuove forze, le quali si sottraggano alla forza della rappresentazione e perfino la destituiscano. Queste nuove forze sono quelle della vita, del lavoro e del linguaggio, nella misura in cui la vita fa emergere un'"organizzazione", il lavoro una "produzione", il linguaggio una "filiazione", che le pongono al di fuori della rappresentazione. *Queste forze oscure della finitezza non sono inizialmente umane*, ma entrano in rapporto con quelle dell'uomo per ripiegarlo sulla propria finitezza e comunicargli una storia che in un secondo tempo farà sua.[23] Nella nuova formazione storica del XIX secolo, è proprio l'uomo, allora, a essere composto dall'insieme di queste forze componenti "lanciate". Se poi immaginiamo un terzo lancio, allora le forze dell'uomo entreranno in rapporto con altre forze, in modo da comporre qualcosa di ancora diverso che non sarà più né Dio né l'uomo: come se la morte dell'uomo si concatenasse con quella di Dio a vantaggio di nuovi composti. In breve, il rapporto delle forze componenti con il fuori continua a far variare, in base a nuovi rapporti, la forma composta a vantaggio di altre composizioni. Che l'uomo sia una figura di sabbia tra una bassa e un'alta marea, è un fatto che deve essere inteso letteralmente: si tratta di una composizione che appare solo tra altre due, quella di un passato classico che l'ignorava e quella di un futuro che non la conoscerà più.[24] Non è il caso né di compiacersi né di lamentarsi. Non è forse un'opinione comune che le forze dell'uomo sono già entrate in rapporto

[23] Questo è l'aspetto fondamentale di *MC*: Foucault non dice affatto che la vita, il lavoro e il linguaggio siano forze dell'uomo di cui quest'ultimo prende coscienza come della propria finitezza. Al contrario, la vita, il lavoro e il linguaggio sorgono *innanzitutto* come forze finite esterne all'uomo che gli impongono una storia che non è la sua. Solo in un secondo momento l'uomo si appropria di questa storia e trasforma la propria finitezza in un fondamento. Cfr. pp. 380-381; tr. it., pp. 395-396, in cui Foucault riassume i due momenti di questa analisi.

[24] Cfr. l'ultima frase di *MC*. Nell'*Annesso* ritorneremo in modo più dettagliato sull'analisi della morte dell'uomo.

con altre forze, quelle dell'informazione che vengono a comporre qualcosa di diverso dall'uomo, dei sistemi indivisibili "uomo-macchina", e cioè sono entrate in rapporto con le macchine della terza generazione? Un'unione con il silicio più che con il carbonio?

Una forza subisce l'affezione di altre, o produce affezione su altre, ma sempre dal fuori. Potere di produrre o subire affezioni, che viene esercitato in diversi modi a seconda delle forze in rapporto. In quanto determinazione di un insieme di rapporti di forze il diagramma non esaurisce mai la forza, la quale può entrare in altri rapporti e in altre composizioni. Il diagramma proviene dal fuori, ma il fuori non si confonde con alcun diagramma, pur continuando a "lanciare" sempre nuovi diagrammi. Così il fuori è sempre apertura di un futuro, con il quale nulla ha termine perché nulla è cominciato, tutto è metamorfosi. In questo senso, rispetto al diagramma in cui è presa, la forza dispone di un potenziale, o di un terzo potere, che si manifesta come capacità di "resistenza". Infatti, a fianco (o meglio "di fronte)" alle singolarità di potere che corrispondono ai suoi rapporti, un diagramma di forze presenta sempre delle singolarità di resistenza, per esempio "punti, nodi, fuochi", che si attuano a loro volta sugli strati, in modo però da renderne possibile il cambiamento.[25] *La resistenza è prima*: ecco l'ultima parola del potere nella misura in cui i rapporti di potere sono tutti integralmente nel diagramma, mentre le resistenze sono necessariamente un rapporto diretto con il fuori da cui provengono i diagrammi.[26] Di conseguenza, un campo sociale resiste, prima ancora di agire strategicamente, e il pensiero del fuori è un pensiero della resistenza.

Tre secoli fa, alcuni sciocchi si stupivano del fatto che Spinoza volesse la liberazione dell'uomo pur non credendo né alla sua libertà né alla sua esistenza specifica. Oggi, altri sciocchi, o gli stessi reincarnati, si stupiscono del fatto che proprio Foucault, che aveva annunciato la morte dell'uomo, abbia partecipato alle lotte politiche. Contro Foucault, costoro fanno appello a una coscienza universale e eterna dei

[25] *VS*, pp. 126-127; tr. it., p. 85 ("molteplicità di punti di resistenza" che si integrano o si stratificano per rendere "possibile una rivoluzione").

[26] Cfr. Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, p. 300. Sulle sei singolarità presenti nelle forme contemporanee di resistenza, pp. 301-302 (soprattutto la "trasversalità" delle lotte attuali, nozione comune a Foucault e a F. Guattari). In Foucault c'è un'eco delle tesi sostenute da Mario Tronti nella sua interpretazione del marxismo (cfr. *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1971), cioè l'idea di una "resistenza operaia" *primaria* rispetto alla strategia del capitale.

diritti dell'uomo che deve restare al riparo da ogni analisi. Non è questa la prima volta in cui il ricorso all'eterno è la maschera di un pensiero troppo esile e sommario, che ignora persino ciò che dovrebbe nutrirlo (le trasformazioni del diritto moderno a partire dal XIX secolo). È vero che Foucault non ha mai attribuito molta importanza all'universale e all'eterno, che considera solo effetti massivi o globali derivanti da determinate distribuzioni di singolarità in una certa formazione storica e all'interno di un certo processo di formalizzazione. Al di sotto dell'universale ci sono giochi di singolarità, emissioni di singolarità; l'universalità o l'eternità dell'uomo sono allora solo l'ombra di una combinazione singolare e transitoria portata da uno strato storico. Il solo caso in cui l'universale coincide con l'apparire dell'enunciato è quello della matematica, perché qui la "soglia di formalizzazione" coincide con la soglia di apparizione. Ma in tutti gli altri casi l'universale viene dopo.[27] Foucault può denunciare "il movimento di un logos che innalza le singolarità sino al concetto", perché "questo logos, a dire il vero, non è che discorso già tenuto", preformato, che sopraggiunge quando tutto è stato detto, quando tutto è già morto, tutto è ritornato nell'"interiorità silenziosa della coscienza di sé".[28] In quanto si compie, il soggetto di diritto è la vita come portatrice di singolarità, "pienezza del possibile", non l'uomo come forma di eternità. Certo, l'uomo ha preso il posto della vita e del soggetto di diritto, quando le forze vitali ne hanno composto per un istante la figura, nell'epoca politica delle Costituzioni. Ma oggi il diritto ha cambiato di nuovo soggetto perché, anche *nell'uomo*, le forze vitali entrano in altre combinazioni e compongono altre figure: "Quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita [...] È la vita, molto più del diritto, che è diventata allora la posta in gioco delle lotte politiche, anche se queste si formulano attraverso affermazioni di diritto. Il diritto alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni [...], questo diritto così incomprensibile per il sistema giuridico classico [...]".[29]

[27] *AS*, p. 246; tr. it., pp. 214-215: "La stessa possibilità della loro esistenza [il riferimento è alle matematiche] implicava che si desse sin dall'inizio ciò che in ogni caso rimane disperso lungo la storia [...]. Ma prendendo l'instaurazione del discorso matematico come prototipo per la nascita e il divenire di tutte le altre scienze, si rischia di omogeneizzare tutte le singole forme di storicità [...]".

[28] *OD*, pp. 50-51; tr. it., p. 38.

[29] *VS*, p. 191; tr. it., pp. 128-129 (e per l'intero passo pp. 179-191; tr. it. pp. 120-129). Sull'evoluzione del diritto che assume ad oggetto la vita (diritto sociale) più che la persona (diritto civile), cfr. le analisi di F. Ewald che si

Nello statuto dell'"intellettuale" si può notare lo stesso mutamento. In parecchie interviste Foucault spiega che l'intellettuale ha potuto aspirare all'universale per un periodo molto lungo, che va dal XVIII secolo sino alla Seconda guerra mondiale (forse sino a Sartre, passando per Zola, Rolland...), nella misura in cui la singolarità dello scrittore coincideva con la posizione di un "giurista-notabile" in grado di resistere ai professionisti del diritto, e di produrre quindi un effetto di universalità. Se la figura dell'intellettuale è cambiata (come pure la funzione della scrittura), ciò è dovuto al fatto che è cambiata la sua stessa posizione, che ora passa piuttosto da un luogo specifico a un altro, da un punto singolare a un altro, "studioso dell'atomo, genetista, informatico, farmacologista...", producendo così effetti di trasversalità e non più di universalità, funzionando come scambiatore o come punto di incrocio privilegiato.[30] In questo senso, tanto l'intellettuale quanto lo scrittore possono (ma si tratta solo di una potenzialità) partecipare alle lotte e alle resistenze attuali quanto più quest'ultime sono diventate "trasversali". L'intellettuale o lo scrittore sono allora più adatti a parlare il linguaggio della vita che a parlare di diritto.

Che cosa vuole dire Foucault nelle pagine più belle della *Volontà di sapere*? Quando il diagramma di potere abbandona il modello di sovranità per fornire un modello disciplinare, quando diviene "bio-potere", "bio-politica" delle popolazioni, assunzione e gestione della vita, allora il nuovo oggetto di potere che sorge è proprio la vita. Il diritto rinuncia così, in misura sempre maggiore, a quello che era il privilegio del sovrano, e cioè il diritto di far morire (pena di morte), ma sempre più ammette ecatombi e genocidi: non per un ritorno all'antico diritto di uccidere, ma, al contrario, in nome della razza, dello spazio vitale, delle condizioni di vita e di sopravvivenza di una popolazione che si ritiene migliore e che non tratta più il proprio nemico come il nemico giuridico dell'antico sovrano, bensì come un agente tossico o infettivo, una specie di "pericolo biologico". Da questo momento, "per le stesse ragioni", la pena di morte tenderà ad essere abolita mentre aumenteranno gli olocausti, testimonianze sempre più evidenti della morte dell'uomo. Quando, però, il potere assume come oggetto o obiettivo la vita, la resistenza al potere fa già appello alla vita

richiamano a Foucault: *L'Etat providence*, Grasset, Parigi 1986, soprattutto pp. 24-27.

[30] Sull'intellettuale "universale" e l'intellettuale "specifico" cfr. "L'arc", n. 70 (intervista con A. Fontana).

e la rivolge contro il potere. "La vita come oggetto politico è stata in certo qual modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla." Contrariamente a ciò che dice il discorso precostituito, per resistere non c'è alcun bisogno di far appello all'uomo. Dal vecchio uomo la resistenza trae, come diceva Nietzsche, le forze di una vita più vasta, più attiva, più affermativa, più ricca di possibilità. Il significato del superuomo non è altro che questo: la vita deve essere liberata *nell'uomo stesso*, perché l'uomo è stato un modo di imprigionarla. La vita diviene resistenza al potere quando il potere assume ad oggetto la vita. Anche in questo caso le due operazioni appartengono a uno stesso orizzonte (e lo si vede bene nella questione dell'aborto, quando i poteri più reazionari fanno appello a un "diritto alla vita"...). Quando il potere diventa bio-potere, la resistenza diventa potere della vita, potere-vitale che non si lascia limitare alle specie, agli ambiti e ai processi di questo o quel diagramma. La forza che deriva dal fuori non è forse una certa idea della Vita, un certo vitalismo al culmine del pensiero di Foucault? La vita non è forse questa capacità di resistere che è propria alla forza? Sin dalla *Nascita della clinica*, Foucault ammirava Bichat per aver inventato un nuovo vitalismo definendo la vita attraverso l'insieme delle funzioni che resistono alla morte.[31] Ed è proprio nell'uomo che, per Foucault come per Nietzsche, bisogna cercare l'insieme delle forze e delle funzioni che resistono... alla morte dell'uomo. Spinoza diceva: non sappiamo cosa può un corpo umano quando si libera dalle discipline dell'uomo. E Foucault: non sappiamo cosa può l'uomo "in quanto vivente", come insieme di "forze che resistono".[32]

[31] *NC*, p. 146; tr. it., pp. 166-167: "Bichat ha relativizzato il concetto di morte, togliendola a quell'assoluto in cui appariva come un evento insecabile, decisivo e irrecuperabile: l'ha volatilizzato e distribuito nella vita, sotto forma di morti in dettaglio, morti parziali e così lente a concludersi oltre la morte stessa. Ma proprio per questo veniva a costruire una struttura essenziale del pensiero e della percezione medica; ciò a cui la vita si oppone e ciò a cui si espone, ciò rispetto a cui è vivente opposizione, dunque vita; ciò rispetto a cui è analiticamente esposta, dunque vera [...]. Il vitalismo appare sullo sfondo di questo mortalismo".

[32] *VS*, p. 190; tr. it., p. 128.

# I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)

Che cosa accade durante il silenzio abbastanza lungo che fa seguito alla *Volontà di sapere*? Foucault ha forse la sensazione di un certo malinteso legato a questo libro: è rimasto forse chiuso all'interno dei rapporti di potere? Foucault muove a se stesso la seguente obiezione: "Ed eccoci, sempre con la stessa *incapacità di varcare la linea*, di passare dall'altra parte [...]. Sempre la stessa scelta, dalla parte del potere, di ciò che dice o che fa dire [...]".[1] La sua risposta è che "il punto più intenso delle vite, quello in cui si concentra la loro energia, si trova proprio là dove esse si scontrano con il potere, si dibattono contro di esso, tentano di utilizzarne le forze o di sfuggire alle sue trappole". Ma potrebbe anche ricordare che i centri diffusi di potere non esistono, per lui, senza punti di resistenza che sono in un certo senso primari; che il potere non assume ad oggetto la vita senza rivelare, generare una vita che resiste al potere; e, infine, che la forza del fuori non cessa mai di sconvolgere e capovolgere i diagrammi. Ma che cosa accade, inversamente, se i rapporti trasversali di resistenza continuano a ri-stratificarsi, a incontrare o persino a costruire nodi di potere? Foucault era già stato deluso, dopo il 1970, dallo scacco con cui era finito il movimento delle prigioni, e altri avvenimenti su scala mondiale avrebbero in seguito accresciuto la sua tristezza. Se il potere produce verità, come concepire un "potere della verità" che non sia più verità di potere, che sia una verità che sorge dalle linee trasversali di resistenza an-

[1] *VHI*, p. 16.

ziché dalle linee integrali di potere? Come "varcare la linea"? E se bisogna pervenire alla vita come potenza del fuori, che cosa ci assicura che questo fuori non sia un vuoto terrificante, e che questa vita che sembra resistere non sia una semplice distribuzione nel vuoto di morti "parziali, progressive e lente"? Non si può nemmeno più dire che la morte trasforma la vita in destino, in un evento "indivisibile e decisivo"; bisognerà piuttosto dire che essa si moltiplica e si differenzia per offrire alla vita le singolarità e quindi le verità che quest'ultima crede derivino dalla sua resistenza. Che cosa ci resta allora se non il fatto di passare attraverso tutte queste morti che precedono il grande limite della morte stessa, e che continuano anche dopo? La vita consiste solo nell'occupare il proprio posto, tutti i propri posti, nel corteo di un "Si muore". In questo senso Bichat rompeva con la concezione classica della morte, istante decisivo o evento indivisibile, e lo faceva in due modi, ponendo la morte come coestensiva alla vita e al tempo stesso come costituita da una molteplicità di morti parziali e singolari. Quando Foucault analizza la tesi di Bichat, si può comprendere dal tono che per lui si tratta di qualcosa di diverso da una analisi epistemologica.[2] Si tratta di concepire la morte, e sono pochi gli uomini che come Foucault sono morti nel modo in cui la concepivano. Questa potenza di vita, che gli apparteneva, Foucault l'aveva sempre pensata e vissuta anche come una morte molteplice, alla maniera di Bichat. Che cosa resta, allora, se non queste vite anonime che si manifestano solo scontrandosi con il potere, dibattendosi contro di esso, scambiando con esso "parole brevi e stridenti", prima di ritornare alla notte, che Foucault chiamava "la vita degli uomini infami" e che additava al nostro rispetto in ragione della "loro infelicità, della loro rabbia e della loro incerta follia".[3] Stranamente, inverosimilmente, proprio a questa "infamia" Foucault voleva appellarsi: "Ero partito

[2] *NC*, pp. 142-148, pp. 155-156; tr. it., pp. 161-167, pp. 175-176.

[3] *VHI*, p. 16. Si noti che Foucault si contrappone ad altre due concezioni dell'infamia. L'una, vicina a Bataille, tratta delle vite che diventano leggenda oppure le racconta per il loro stesso eccesso (si tratta di un'infamia classica troppo "nota", come quella di Gilles de Rais, e quindi una falsa infamia). Secondo l'altra concezione, più vicina a Borges, una vita passa nella leggenda perché la complessità delle sue peripezie, delle sue svolte e delle sue discontinuità possono divenire intelligibili solo attraverso un racconto in grado di esaurire il possibile, di abbracciare eventualità anche contraddittorie (un'infamia "barocca", un esempio della quale potrebbe essere costituito da Stavinskij). Ma Foucault pensa a una terza infamia che alla lettera è un'infamia di rarità, quella degli uomini insignificanti, sconosciuti e semplici che solo attraverso una denuncia, un rapporto di polizia, vengono alla luce per un istante. È una concezione vicina a Čechov.

da quella sorta di particelle dotate di un'energia tanto maggiore quanto più sono piccole e difficili da discernere". Per giungere sino alle parole laceranti dell'*Uso dei piaceri*: "staccarsi da se stessi [...]".[4]

*La volontà di sapere* termina esplicitamente con un dubbio. L'impasse in cui si viene a trovare Foucault dopo l'uscita di questo libro non è però dovuta al suo modo di pensare il potere, ma piuttosto al fatto di aver scoperto l'impasse in cui ci pone il potere stesso, nella nostra vita così come nel nostro pensiero, proprio noi che ci scontriamo con il potere nelle nostre più piccole verità. Ci potrebbe essere via d'uscita solo se il fuori fosse preso in un movimento che lo staccasse dal vuoto, se fosse il luogo di un movimento che lo sviasse dalla morte. Si tratterebbe allora di una specie di nuovo asse, distinto sia da quello del sapere che da quello del potere. Asse in cui si acquisisce una serenità? Una vera e propria affermazione di vita? Non si tratta in ogni caso di un asse che annulla gli altri, ma di un asse che lavorava già contemporaneamente agli altri e che impediva ad essi di bloccarsi nell'impasse. Forse questo terzo asse era presente in Foucault sin dall'inizio (come il potere era presente nel sapere). Ma può emergere solo prendendo distanza, a rischio di ricadere negli altri due. Foucault sentiva la necessità di un ripensamento generale per districare un cammino che restava poco percepibile finché si annodava negli altri: questo ripensamento viene presentato nell'introduzione generale de *L'uso dei piaceri*.

Ma in quale modo questa nuova dimensione era presente già all'inizio? Sin qui abbiamo incontrato tre dimensioni: le relazioni formate, formalizzate sugli strati (Sapere); i rapporti di forze al livello del diagramma (Potere); e il rapporto con il fuori, questo rapporto assoluto che, come dice Blanchot, è anche un non-rapporto (Pensiero). Ma ciò significa forse dire che non c'è un dentro? Foucault non cessa di sottoporre l'interiorità a una critica radicale. Ma se fosse *un dentro più profondo di ogni mondo interiore*, così come il fuori è più lontano di ogni mondo esteriore? Il fuori non è un limite fisso ma una materia mobile animata da movimenti peristaltici, da pieghe e corrugamenti che costituiscono un dentro: non qualcosa di diverso dal fuori, ma proprio il dentro *del* fuori. *Le parole e le cose* sviluppavano questo tema: se il pensiero proviene dal fuori e concerne sempre il fuori, quest'ultimo non potrà non sorgere dal dentro

[4] *UP*, p. 14; tr. it., p. 14 [tr. modificata].

come ciò che il pensiero non pensa e non può pensare. L'impensato non è allora all'esterno, ma nel cuore del pensiero, impossibilità di pensare che raddoppia o scava il fuori.[5] Che ci sia un dentro del pensiero, l'impensato, è ciò che diceva già l'età classica allorché faceva appello all'infinito, ai diversi ordini di infinito. A partire poi dal XIX secolo, sono piuttosto le dimensioni della finitezza che cominciano a piegare il fuori, a costituire una "profondità", uno "spessore ritirato in sé", un dentro della vita, del lavoro e del linguaggio, in cui l'uomo si insinua, non fosse altro che per dormire; e che, inversamente, si insinua anche nell'uomo vigile "in quanto essere vivente, individuo che lavora o soggetto parlante".[6] Ora è la piega dell'infinito, ora sono i ripiegamenti della finitezza a curvare il fuori e a costituire il dentro. Già nella *Nascita della clinica* Foucault aveva mostrato come la clinica portasse alla superficie il corpo, ma anche come in seguito l'anatomia patologica introducesse in esso piegamenti profondi, non una ricomparsa della vecchia interiorità, piuttosto un nuovo dentro *di* questo fuori.[7] Il dentro come operazione del fuori: in tutta la sua opera Foucault sembra essere perseguitato da questo tema di un dentro che sarebbe solo la piega del fuori, come se la nave fosse un piegamento del mare. A proposito del folle lanciato sulla sua nave, nel Rinascimento, Foucault diceva: "È posto *all'interno dell'esterno* e viceversa [...] prigioniero in mezzo alla più libera, alla più aperta delle strade: solidamente incatenato all'infinito crocevia. È il Passeggero per eccellenza, cioè il prigioniero del passaggio".[8] Il pensiero ha lo stesso essere di questo folle. "Rinchiudere il fuori, facendone una interiorità d'attesa o d'eccezione", diceva Blanchot a proposito di Foucault.[9]

Meglio ancora: il tema che ha sempre ossessionato Foucault è quello del doppio. Ma il doppio non è mai una proiezione dell'interiore, è al contrario un'interiorizzazione del fuori. Non uno sdoppiamento dell'Uno, ma un raddoppiamento dell'Altro. Non una riproduzione dello Stesso, ma una ripetizione del Differente. Non l'emanazione di un Io, ma la immanentizzazione di un sempre altro o di un Non-io. Nel raddoppiamento non è l'altro che è un doppio, sono io che

[5] *MC*, pp. 333-339; tr. it., pp. 347-354: "il cogito e l'impensato". Cfr. anche *PDD*.
[6] *MC*, p. 263, p. 324, p. 328, p. 335; tr. it., p. 272, p. 338, p. 342, p. 343.
[7] *NC*, pp. 132-133, p. 138, p. 164; tr. it., pp. 151-153, pp. 157-158, p. 184.
[8] *HF*, p. 22; tr. it., pp. 24-25.
[9] M. Blanchot, *L'entretien infini*, cit., p. 292; tr. it., p. 265 [tr. leggermente modificata].

mi vivo come il doppio dell'altro: non incontro me stesso all'esterno, ma trovo l'altro in me ("si tratta di mostrare come l'Altro, il Lontano sia anche il più Prossimo e lo Stesso").[10] Proprio come l'invaginazione di un tessuto in embriologia, o come quando in sartoria si fa una fodera: torcere, ripiegare, rammendare... Nelle sue pagine più paradossali, *L'archeologia del sapere* mostra come una frase ne ripeta un'altra, e soprattutto come un enunciato ripeta, raddoppi "qualcos'altro" che quasi non si distingue da esso (l'emissione delle lettere sulla tastiera, AZERT). Gli stessi libri sul potere mostrano come le forme stratificate ripetano dei rapporti di forze che si distinguono appena da esse, come se la storia fosse la fodera [*doublure*] di un divenire. Questo tema, poi costante in Foucault, era già stato oggetto della profonda analisi che anima il *Raymond Roussel*. Roussel aveva appunto scoperto la frase del fuori; la sua ripetizione in una seconda frase; la minuscola differenza tra le due (lo "strappo"); la torsione, il ripiegamento o il raddoppiamento dall'una all'altra. Lo strappo non è più un accidente del tessuto, ma la nuova regola in base alla quale il tessuto esterno si torce, si invagina o si raddoppia. Regola "facoltativa", o emissione del caso, un colpo di dadi. Si tratta, dice Foucault, dei giochi della ripetizione, della differenza, e del ripiegamento [*doublure*] che li "rapporta". Non è il solo caso in cui Foucault presenta in modo letterario, e con humour, ciò che può essere seriamente dimostrato attraverso discipline come l'epistemologia e la linguistica. Il *Raymond Roussel* collega, cuce insieme tutti i sensi della parola *doublure*, per mostrare come il dentro sia sempre il piegamento di un fuori già dato.[11] L'ultimo metodo di Roussel, la proliferazione delle parentesi interne le une alle altre, moltiplica i piegamenti nella frase. Di qui l'importanza del libro di Foucault. E sicuramente lo stesso cammino che egli traccia è doppio, ma ciò non significa che si possa rovesciare il primato: il dentro sarà sempre la *doublure del* fuori. Talvolta però, come Roussel, imprudentemente e cercando la morte, si pretenderà di disfarla, di eliminare le pieghe "di un gesto concertato" per ritrovare il fuori e il suo "vuoto irrespirabile". Talvolta, più saggi e prudenti come Leiris, e tuttavia

[10] *MC*, p. 350; tr. it., p. 365 [tr. leggermente modificata] (anche per quanto riguarda l'uomo in Kant, come "duplicato empirico-trascendentale", "raddoppiamento empirico-critico").

[11] Si tratta dei temi ricorrenti in *RR* (cfr. soprattutto il cap. II, in cui vengono riassunti tutti i sensi del termine *doublure* con riferimento al testo di Roussel, *Chiquenaude*, "i versi del sostituto nella commedia di Forban tallone rosso", pp. 37-38; tr. it., pp. 32-33).

all'apice di un'altra audacia, si seguiranno le pieghe, si rinforzeranno i ripiegamenti, di strappo in strappo ci si circonderà di piegamenti che vengono a formare un'"assoluta memoria", in modo che il fuori sia un elemento vitale e risorgente.[12] Nella *Storia della follia* si diceva: essere posti all'interno dell'esterno, e viceversa... Forse Foucault non ha mai smesso di oscillare tra queste due vie del doppio che egli aveva subito scorto: la scelta tra la morte e la memoria. Forse, come Roussel, ha scelto la morte, non senza essere prima passato attraverso le svolte o i piegamenti della memoria.

Forse era anche necessario risalire sino ai Greci... Il problema più appassionato avrebbe così trovato condizioni capaci di raffreddarlo o calmarlo. Il piegamento, il raddoppiamento che ossessiona l'intera opera di Foucault, vi trova posto solo tardivamente perché richiedeva una nuova dimensione che doveva distinguersi al tempo stesso dai rapporti di forze o di potere e dalle forme stratificate del sapere: l'"assoluta memoria". La formazione greca presenta nuovi rapporti di potere, molto diversi dalle vecchie formazioni imperiali e che si attualizzano nella luce greca come regime di visibilità, nel logos greco come regime di enunciati. Si può quindi parlare di un diagramma di potere che si estende attraverso saperi qualificati: "Assicurare la direzione di se stessi, assumere il governo della propria casa e partecipare a quello della città, sono tre pratiche dello stesso tipo", e Senofonte "indica chiaramente, tra queste tre 'arti', continuità, isomorfismo e successione cronologica della loro messa in opera nell'esistenza di un individuo".[13] E tuttavia questa non è ancora la grande novità dei Greci. Essa appare in seguito, grazie a una duplice "separazione": quando gli "esercizi che permettono di auto-governarsi" *si staccano* contemporaneamente dal potere come rapporto di forze e dal sapere come forma stratificata, come "codice" di virtù. Da una parte c'è un "rapporto a sé" che comincia a derivare da un rapporto con gli altri; dall'altra, anche, una "costituzione di sé" che comincia a derivare dal codice

[12] Va citato l'intero passo su Roussel e Leiris perché in esso emerge qualcosa che, a nostro avviso, riguarda l'intera vita di Foucault: "Da tante cose senza statuto, da tanti stati civili fantastici, [Leiris] raccoglie lentamente una propria identità, come se nelle *pieghe* delle parole dormisse, insieme a chimere mai completamente morte, l'assoluta memoria. Queste stesse pieghe, Roussel le allarga con un gesto concertato, per trovarvi un vuoto irrespirabile, una rigorosa assenza d'essere della quale egli potrà disporre in tutta sovranità, per modellare delle figure senza parentela né specie" (pp. 28-29; tr. it., p. 25).

[13] *UP*, p. 88; tr. it., p. 81.

morale come regola di sapere.[14] Derivata e separazione che vanno intese nel senso che il *rapporto a sé* assume una sua indipendenza. È come se i rapporti del fuori si piegassero, si curvassero per formare un ripiegamento e lasciar sorgere un rapporto a sé, costituire un dentro che si scava e si sviluppa secondo una direzione propria: *l'enkrateia*, il rapporto a sé come padronanza, "è un potere che si esercita su se stessi *nel* potere che si esercita sugli altri" (come si potrebbe infatti pretendere di governare gli altri se non si governasse se stessi?), al punto che il rapporto a sé diventa "principio di autoregolazione" in rapporto ai poteri costituenti la politica, la famiglia, l'eloquenza e i giochi, la stessa virtù.[15] È la versione greca dello strappo e della *doublure*: separazione che opera un piegamento, una riflessione.

O almeno è la versione di Foucault a proposito della novità dei Greci. E ci sembra che, nella sua minuziosità come nella sua dichiarata modestia, questa versione abbia una grande importanza. I Greci non hanno rivelato l'Essere o dispiegato l'Aperto con un gesto storico-mondiale. Hanno fatto molto meno, o molto più, direbbe Foucault.[16] Hanno piegato il fuori, con esercizi pratici. I Greci rappresentano il primo ripiegamento. La forza appartiene al fuori poiché è essenzialmente rapporto con altre forze: è inseparabile in se stessa dal potere di affezione su altre forze (spontaneità) e di subire affezioni da altre forze (ricettività). Ne deriva *un rapporto della forza con sé, un potere di autoaffezione, un'affezione di sé attraverso sé*. In base al diagramma greco, solo gli uomini liberi possono dominare gli altri ("agenti liberi" e "rapporti agonistici" reciproci, ecco i loro tratti diagrammatici).[17] Ma come potrebbero dominare gli altri se non dominassero se stessi? La dominazione degli altri deve raddoppiarsi in una dominazione di sé. Il rapporto con gli altri deve raddoppiarsi in un rapporto con sé. Le regole obbligatorie del potere devono raddoppiarsi in regole facol-

[14] *UP*, p. 90; tr. it., p. 82 (sui due aspetti della "separazione" dopo l'epoca classica).

[15] *UP*, pp. 93-94; tr. it., p. 85.

[16] Di qui un certo tono di Foucault che segna una distanza da Heidegger (no, i Greci non sono "famosi...", cfr. l'intervista con Barbedette e Scala, in "Les Nouvelles", 28 giugno 1984).

[17] Il diagramma delle forze o dei rapporti di potere dei Greci non viene analizzato da Foucault. Egli ritiene infatti che sia già stato fatto dagli storici contemporanei, come Detienne, Vernant e Vidal-Naquet. La loro originalità consiste proprio nell'aver definito lo spazio fisico e mentale greco in funzione dei nuovi rapporti di potere. Da questo punto di vista è importante segnalare che il rapporto "agonistico", cui Foucault fa costantemente allusione, è una funzione originale (che appare specialmente nel comportamento amoroso).

tative esercitate dall'uomo libero. Dai codici morali che attuano il diagramma nella città, nella famiglia, nei tribunali, nei giochi, ecc., deve prodursi un "soggetto" che separa e che nella sua parte interiore non dipende più dal codice. I Greci hanno fatto questo: hanno piegato la forza, che tuttavia non cessa di essere forza. L'hanno rapportata a sé. Lungi dall'ignorare l'interiorità, l'individualità, la soggettività, hanno inventato il soggetto, ma come una derivata, come il prodotto di una "soggettivazione". Hanno scoperto l'"esistenza estetica", cioè il ripiegamento, il rapporto a sé, la regola facoltativa dell'uomo libero.[18] (Se in questa derivata non si scorge una nuova dimensione, allora si può anche dire che presso i Greci non c'è soggettività, soprattutto nel caso in cui la si cerchi sul versante delle regole obbligatorie...).[19] L'idea fondamentale di Foucault è una dimensione della soggettività che deriva dal potere e dal sapere, ma non ne dipende.

*L'uso dei piaceri* prende anche, per vari aspetti, una sorta di distanza dai libri precedenti. Da un lato si richiama a una lunga durata che comincia con i Greci e si prolunga sino a noi passando per il Cristianesimo, mentre prima venivano considerate solo brevi durate, tra il XVII e il XIX secolo. Dall'altro lato scopre nel rapporto a sé una nuova dimensione irriducibile ai rapporti di potere e alle relazioni di sapere, che erano l'oggetto dei libri precedenti: di qui la necessità di una riorganizzazione complessiva. Infine, c'è una rottura con *La volontà di sapere*, in cui la sessualità veniva studiata dal duplice punto di vista del potere e del sapere; ora che è stato scoperto il rapporto a sé, il suo legame con la sessualità resta incerto.[20] Ecco allora già qui il primo passo verso una riorganizzazione complessiva: come funziona il legame elettivo del rapporto a sé con la sessualità, al punto da rinnovare il progetto di una "storia della sessualità"? La risposta è molto rigorosa: come i rapporti

[18] Sulla costituzione di un soggetto o sulla "soggettivazione" come irriducibile al codice, cfr. *UP*, pp. 33-37; tr. it., pp. 31-35. Sulla sfera di esistenza estetica, pp. 103-105; tr. it., pp. 93-95. L'espressione "regole facoltative" non è di Foucault ma di Labov; essa ci è apparsa tuttavia del tutto adeguata allo statuto dell'enunciato, per designare funzioni a variazione interna anziché costanti. Ora assume un senso più generale per designare funzioni regolatrici che si distinguono dai codici.

[19] *UP*, p. 73; tr. it., p. 67.

[20] Foucault dice di aver cominciato a scrivere un libro sulla sessualità (come seguito de *La volontà di sapere* e sulla stessa linea); "poi ho scritto un libro sulla nozione di sé e sulle tecniche di sé in cui la sessualità era scomparsa, e mi sono trovato costretto a riscrivere per la terza volta un libro in cui ho cercato di mantenere un equilibrio tra l'uno e l'altro". Cfr. Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, p. 323.

di potere si affermano solo attuandosi, così il rapporto a sé, che li piega, si stabilisce solo quando si attua: e si stabilisce o si attua nella sessualità. Forse non immediatamente, perché la costituzione di un dentro, di un'interiorità, più che essere sessuale è dapprima alimentare.[21] Ma, anche in questo caso, cosa fa sì che la sessualità "si stacchi" progressivamente dall'alimentazione e diventi il luogo di attuazione del rapporto a sé? La sessualità, come è vissuta dai Greci, incarna nella femmina l'elemento ricettivo della forza e nel maschio l'elemento attivo o spontaneo.[22] In tal modo il rapporto a sé dell'uomo libero in quanto auto-determinazione concerne la sessualità in tre modi diversi: nella forma semplice di una "Dietetica" dei piaceri, governare se stessi per essere in grado di governare attivamente il proprio corpo; nella forma composta di un'"Economia" della casa, governare se stessi per essere in grado di governare la propria sposa e per fare in modo che essa pervenga a una buona ricettività; nella forma sdoppiata di una "Erotica" dei ragazzi, governare se stessi per fare in modo che anche il ragazzo impari a governarsi, a essere attivo e a resistere al potere degli altri.[23] I Greci non hanno solo inventato il rapporto a sé, lo hanno legato, composto e sdoppiato nella sessualità. In breve, un incontro ben fondato tra il rapporto a sé e la sessualità.

Così, per lo meno su una lunga durata, la ridistribuzione, la riorganizzazione, si compie autonomamente. Il rapporto a sé, infatti, non resterà una zona riservata e ripiegata dell'uomo libero, indipendente da ogni "sistema istituzionale e sociale": verrà preso nei rapporti di potere, nelle relazioni di sapere, si reintegrerà nei sistemi da cui all'inizio derivava. L'individuo interiore viene codificato, ricodificato, all'interno di un sapere "morale", e soprattutto diventa la posta in gioco del potere, viene diagrammatizzato. Come se la piega venisse spiegata, la soggettivazione dell'uomo libero si trasforma in assoggettamento: da una parte è la "sottomissione all'altro attraverso il controllo e la dipendenza", con tutte le procedure di individualizzazione e di modulazione che il potere instaura e che vertono sulla vita quotidiana e l'interiorità di coloro che esso chiamerà i propri soggetti; dall'altra è "l'attaccamento (di ognuno) alla propria identità attraverso la coscienza e la conoscenza di sé", con tutte le

[21] *UP*, pp. 61-62; tr. it., pp. 57-58.
[22] *UP*, pp. 55-57; tr. it., pp. 51-53.
[23] *UP*, i capp. II, III e IV (sull'"antinomia del ragazzo", p. 243; tr. it., p. 222).

tecniche delle scienze morali e delle scienze dell'uomo che daranno luogo a un sapere del soggetto.[24] Simultaneamente, la sessualità si organizza intorno a fuochi di potere, dà luogo a una "*scientia sexualis*" e si integra in una istanza di "potere-sapere", il "Sesso" (qui Foucault si ricollega alle analisi della *Volontà di sapere*).

Bisognerà concludere che la nuova dimensione scoperta dai Greci scompare, ripiegandosi sui due assi del sapere e del potere? In quale senso sarebbe allora necessario un ritorno ai Greci per ritrovare il rapporto a sé come libera individualità? Ma evidentemente non è affatto così. Ci sarà sempre un rapporto a sé che resiste ai codici e ai poteri; il rapporto a sé è, anzi, una delle origini di quei punti di resistenza di cui parlavamo prima. Sarebbe sbagliato ridurre, per esempio, le morali cristiane allo sforzo di codificazione che esse attuano, e al potere pastorale a cui fanno appello, senza tener conto dei "movimenti spirituali e ascetici" di soggettivazione che continuano a svilupparsi prima della Riforma (esistono soggettivazioni collettive).[25] E non basta nemmeno dire che quest'ultimi resistono alle prime; tra i due, che sia per lottare o per costruire, c'è una incessante comunicazione. Bisogna quindi affermare che la soggettivazione, il rapporto a sé, si produce continuamente, ma metamorfosizzandosi, a tal punto cambiando modo che il modo greco è un lontano ricordo. Recuperato dai rapporti di potere, dalle relazioni di sapere, il rapporto a sé rinasce di continuo, altrove e diversamente.

La forma più generale del rapporto a sé è la seguente: l'affezione di sé attraverso sé, o la forza piegata. La soggettivazione avviene mediante piegamento. Ma ci sono *quattro piegamenti*, quattro pieghe di soggettivazione, come per i fiumi dell'inferno. Il primo riguarda la parte materiale di noi stessi che sarà circondata, presa nella piega: presso i Greci erano il corpo e i piaceri, gli "aphrodisia"; ma presso i cristiani saranno la carne e i suoi desideri, il desiderio, e

[24] Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 302-304. Riassumiamo qui di seguito diverse indicazioni di Foucault: a) la morale ha due poli, il codice e il modo di soggettivazione, ma essi si rapportano in ragione inversa, l'uno non si intensifica senza che l'altro diminuisca (*UP*, pp. 35-37; tr. it., pp. 32-35); b) la soggettivazione tende a riattraversare un codice, si svuota o si irrigidisce a vantaggio del codice (è un tema generale di *SS*); c) appare un nuovo tipo di potere che si incarica di individualizzare e di penetrare l'interno: si tratta inizialmente del potere pastorale della Chiesa, in seguito ripreso nel potere di Stato (cfr. Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 305-306; questo testo di Foucault si avvicina alle analisi di *SP* sul "potere individualizzante e modulatore").

[25] *UP*, p. 37; tr. it., p. 34.

cioè una modalità sostanziale completamente diversa. Il secondo piegamento è, alla lettera, la piega del rapporto di forza; infatti, per divenire rapporto a sé, il rapporto di forza viene sempre piegato in base a una regola particolare; e certamente non è la stessa cosa se la regola efficiente è naturale, oppure divina, o razionale, o estetica... Il terzo è la piega del sapere, o la piega della verità, in quanto costituisce un rapporto tra il vero e il nostro essere, tra il nostro essere e la verità, che fungerà da condizione formale di ogni sapere, di ogni conoscenza: soggettivazione del sapere che non si compie affatto nello stesso modo presso i Greci e i cristiani, in Platone, Descartes o Kant. Il quarto piegamento è la piega stessa del fuori, l'ultima: costituisce ciò che Blanchot chiamava un'"interiorità d'attesa"; da essa il soggetto si attende, in modi diversi, l'immortalità oppure l'eternità, o la salvezza, la libertà, la morte, o il distacco... Le quattro pieghe sono praticamente la causa finale, la causa formale, la causa efficiente e la causa materiale della soggettività o dell'interiorità in quanto rapporto a sé.[26] Esse sono estremamente variabili, con ritmi diversi, e le loro variazioni danno luogo a dei modi irriducibili di soggettivazione. Operano "al di sotto dei codici e delle regole", del sapere e del potere, salvo a ricongiungervisi nel loro dispiegamento, non senza però che si realizzino altre pieghe.

E ogni volta il rapporto a sé dovrà incontrare la sessualità in base a una modalità che corrisponde al modo di soggettivazione: tuttavia, in epoca cristiana, la spontaneità e la ricettività della forza non si distribuiranno più in base a un ruolo attivo e un ruolo passivo, come presso i Greci, ma in modo completamente diverso, in base a una struttura bisessuale. Dal punto di vista di un confronto generale, quali sono le variazioni che intervengono tra il corpo e i piaceri dei Greci, e la carne e il desiderio dei cristiani? È possibile che Platone rimanga al corpo e ai piaceri in base alla prima piega, ma pervenga già al Desiderio in base alla terza, ripiegando la verità sull'amante, dando luogo a un nuovo processo di soggettivazione che conduce a un "soggetto desideran-

[26] Abbiamo sistematizzato i quattro aspetti distinti da Foucault in *UP*, pp. 32-39; tr. it., pp. 30-36 (e in Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 333-334). Foucault utilizza il termine assoggettamento per designare i due aspetti della costituzione del soggetto; ma questo termine assume allora un senso diverso da quello di un soggetto sottomesso a delle relazioni di potere. Il terzo aspetto ha un'importanza particolare e permette di ricollegarsi a *Le parole e le cose*: là si mostrava infatti come la vita, il lavoro e il linguaggio fossero innanzitutto oggetti di sapere, prima di piegarsi per costituire una soggettività più profonda.

te" (e non più a un soggetto di piacere)?[27] E cosa diremo infine del nostro modo attuale, del moderno rapporto a sé? *Quali sono le nostre quattro pieghe*? Se è vero che il potere ha investito sempre più la nostra vita quotidiana, la nostra interiorità e la nostra individualità, se è diventato individualizzante, e se è vero che il sapere stesso è sempre più individuato, sempre più dà luogo a ermeneutiche e codificazioni del soggetto desiderante, cosa resta alla nostra soggettività? Al soggetto non "resta" mai niente, poiché esso deve essere sempre realizzato come un fuoco di resistenza in base all'orientamento delle pieghe che soggettivizzano il sapere e ricurvano il potere. La soggettività moderna ritrova il corpo e i piaceri in contrapposizione a un desiderio troppo assoggettato alla Legge? E tuttavia non si tratta di un ritorno ai Greci, perché non si dà mai ritorno.[28] La lotta per una soggettività moderna passa attraverso la resistenza alle due forme attuali di assoggettamento, l'una che consiste nell'individuarci in base alle esigenze del potere, l'altra che consiste nel fissare ogni individuo a una identità saputa e conosciuta, determinata una volta per tutte. La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, e come diritto alla variazione, alla metamorfosi.[29] (E qui i problemi si moltiplicano, poiché ci siamo spinti fino al manoscritto inedito *Les aveux de la chair*, e anche al di là di esso, alle ultime direzioni di ricerca di Foucault.)

Nell'*Uso dei piaceri* Foucault non scopre il soggetto. Infatti, l'aveva già definito come una derivata, una funzione derivata dall'enunciato. Tuttavia, definendolo adesso come una derivata del fuori sotto la condizione della piega, gli attribuisce una completa estensione e al tempo stesso una dimensione irriducibile. Disponiamo così di alcuni elementi per rispondere alla questione più generale: che nome dare a questa nuova dimensione, un rapporto a sé che non è né sapere né potere? L'affezione di sé attraverso sé è il piacere, o meglio, il desiderio? Oppure è una "condotta individuale", in quanto condotta di piacere o di desiderio? Solo se riu-

[27] *UP*, cfr. il capitolo su Platone, V.

[28] *VS* mostrava già che il corpo e i suoi piaceri, e cioè una "sessualità senza sesso", era il modo moderno di "resistere" all'istanza del "Sesso", che lega il desiderio alla legge (p. 208; tr. it., p. 140). Ma si tratta di un ritorno ai Greci molto parziale e ambiguo; mentre presso i Greci il corpo e i suoi piaceri rinviavano ai rapporti agonistici tra uomini liberi, e quindi a una "società virile", unisessuale, che escludeva le donne, noi cerchiamo evidentemente un altro genere di rapporti propri al nostro campo sociale. Cfr. il testo di Foucault in Dreyfus e Rabinow (*op. cit.*, pp. 322-331) sulla pseudo-nozione di ritorno.

[29] Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 302-303.

sciremo a indicare sino a che punto questa terza dimensione si estende su lunghe durate, potremo trovare il termine esatto. La comparsa di un piegamento del fuori sembra appartenere alle formazioni occidentali. È possibile che in Oriente non si manifesti un fenomeno simile e che la linea del fuori resti fluttuante in un vuoto irrespirabile: l'ascesi sarebbe allora una cultura della nullificazione o uno sforzo per respirare nel vuoto, senza una specifica produzione di soggettività.[30] La condizione per un piegamento delle forze sembra sorgere con il rapporto agonistico tra gli uomini liberi: e cioè con i Greci. Qui, nel suo rapporto con un'altra forza, la forza si piega su di sé. Ma anche se lo facciamo partire dai Greci, il processo di soggettivazione occupa comunque una lunga durata per arrivare sino a noi. Questa cronologia è tanto più significativa in quanto Foucault considerava i diagrammi di potere come luoghi di mutamento, e gli archivi di sapere sulla base di brevi durate.[31] Forse il motivo più semplice, per cui nell'*Uso dei piaceri* viene improvvisamente introdotta una lunga durata, è il seguente: noi dimentichiamo rapidamente i vecchi poteri che non si esercitano più, i vecchi saperi che non sono più utili, ma, in materia morale, continuiamo a riempirci di vecchie credenze cui non crediamo neanche più, e a produrci come soggetti in base a vecchie modalità che non corrispondono ai nostri problemi. Era questo che faceva dire al regista Antonioni che siamo malati d'Eros... È come se i modi di soggettivazione avessero una vita lunghissima e noi continuassimo a giocare ai Greci e ai cristiani; di qui la nostra inclinazione per i ritorni a...

C'è però anche una ragione positiva più profonda. Il piegamento stesso, il raddoppiamento, è infatti una Memoria: "assoluta memoria" o memoria del fuori, al di là di quella corta memoria che si inscrive negli strati e negli archivi, al di là delle sopravvivenze ancora prese nei diagrammi. L'esistenza estetica dei Greci sollecita già essenzialmente una memoria del futuro, e già molto presto i processi di soggettivazione vengono accompagnati da scritture che costitui-

[30] Foucault non ha mai ritenuto di essere abbastanza competente per trattare le formazioni orientali. Si limita a fare brevi allusioni all'"arte erotica" dei cinesi, talvolta come distinta dalla nostra "*scientia sexualis*" (*VS*), a volte come distinta dall'esistenza estetica dei Greci (*UP*). Il problema sarebbe quello di sapere se nelle tecniche orientali esiste un Sé o un processo di soggettivazione.

[31] Sul problema delle lunghe e delle corte durate in storia, in rapporto con le serie, cfr. F. Braudel, *Scritti sulla storia*, cit. In *AS*, pp. 15-16; tr. it., pp. 14-15, Foucault mostrava come le durate epistemologiche fossero necessariamente corte.

scono vere e proprie memorie, "hypomnemata".[32] Memoria è il vero nome del rapporto a sé, o dell'affezione di sé attraverso sé. Per Kant il tempo era la forma in cui lo spirito aveva affezione su di sé e lo spazio la forma in cui lo spirito subiva affezione da un'altra cosa: in quanto "auto-affezione" il tempo costituiva la struttura essenziale della soggettività.[33] Ma il tempo come soggetto, o meglio come soggettivazione, si chiama memoria. Non la corta memoria che si manifesta dopo e che si oppone all'oblio, ma l'"assoluta memoria" che duplica il presente, raddoppia il fuori e fa tutt'uno con l'oblio, poiché essa stessa viene continuamente dimenticata per essere ricostituita: il suo piegarsi si confonde con il dispiegarsi poiché questo resta presente in quello come ciò che è piegato. Solo l'oblio (il dispiegarsi) ritrova ciò che è piegato nella memoria (nella piega stessa). C'è una riscoperta finale di Heidegger da parte di Foucault. Ciò che si contrappone alla memoria non è l'oblio, ma l'oblio dell'oblio che ci dissolve al di fuori e che costituisce la morte. Al contrario, finché il fuori è piegato, gli è coestensivo un dentro, così come la memoria è coestensiva all'oblio. La vita, la lunga durata è questa coestensività. Il tempo diventa soggetto in quanto è il piegamento del fuori e a questo titolo fa passare ogni presente nell'oblio, ma conserva ogni passato nella memoria, conserva l'oblio come impossibilità del ritorno e la memoria come necessità del ricominciamento. Per molto tempo Foucault aveva pensato il fuori come una estrema spazialità più profonda del tempo; nelle ultime opere ritrova invece la possibilità di collocare il tempo nel fuori e di pensare il fuori come tempo, sotto la condizione della piega.[34]

Su questo punto si apre il necessario confronto tra Foucault e Heidegger: il problema della "piega" è sempre stato molto presente nell'opera di Foucault, ma solo nelle ultime ricerche trova la sua giusta dimensione. Quali sono le somiglianze e le differenze rispetto a Heidegger? Possiamo valutarle solo assumendo come punto di partenza la rottura di

[32] *SS*, pp. 75-84; tr. it., pp. 61-70 e Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 339-344 (sulla funzione molto variabile di questa letteratura di sé o di queste memorie in base alla natura del processo di soggettivazione considerato).

[33] È uno dei principali temi della interpretazione heideggeriana di Kant. Sulle ultime affermazioni di Foucault riguardo a Heidegger, cfr. "Les Nouvelles", 28 giugno 1984.

[34] Sono innanzitutto i temi del Fuori e dell'esteriorità che sembrano imporre un primato dello spazio sul tempo, come viene testimoniato ancora da *MC*, p. 351; tr. it., p. 366.

Foucault con la fenomenologia intesa in senso "ordinario", cioè con l'intenzionalità. Foucault rifiuta proprio il fatto che la coscienza intenzioni la cosa e che significhi se stessa nel mondo. Anche se la funzione dell'intenzionalità è quella di superare ogni psicologismo e ogni naturalismo, essa però inventa un nuovo psicologismo e un nuovo naturalismo, al punto che — come diceva lo stesso Merleau-Ponty — si distingue appena da un "learning". Essa restaura lo psicologismo delle sintesi della coscienza e delle significazioni, un naturalismo dell'"esperienza selvaggia" e della cosa, del lasciar-essere la cosa nel mondo. Di qui il duplice rifiuto di Foucault. Sinché ci si limita alle parole e alle frasi, si può ancora dar credito a un'intenzionalità attraverso la quale la coscienza intenziona qualcosa e si significa (come significante); e sinché ci si limita alle cose e agli stati di cose, si può ancora credere a un'esperienza selvaggia che lascia-essere la cosa attraverso la coscienza. Ma la "messa tra parentesi" cui fa appello avrebbe dovuto spingere la fenomenologia a un superamento delle parole e delle frasi verso gli *enunciati*, e delle cose e degli stati di cose verso le *visibilità*. Ora, gli enunciati non intenzionano nulla poiché non si rapportano a qualcosa e non esprimono un soggetto, ma rinviano solo a un linguaggio, a un essere-linguaggio che mette a loro disposizione oggetti e soggetti, sufficienti e adeguati, in qualità di variabili immanenti. E le visibilità non si dispiegano in un mondo selvaggio già aperto a una coscienza primitiva (antepredicativa), ma rinviano solo a una luce, a un essere-luce che dà loro forme, proporzioni, prospettive propriamente immanenti, libere da ogni sguardo intenzionale.[35] Il linguaggio e la luce non verranno considerati a partire dalle direzioni che li rapportano l'uno all'altra (designazione, significato, significato del linguaggio; ambito fisico, mondo sensibile o intelligibile), ma a partire dall'irriducibile dimensione propria a ciascuno di essi, in quanto autonomo e separato dall'altro: "c'è" della luce, "c'è" del linguaggio. Nella beanza tra le due monadi, o nel "non-rapporto" tra vedere e parlare viene distrutta qualsiasi intenzionalità. È questa la più importante conversione attuata da Foucault: la conversione della fenomenologia in epistemologia. Vedere e parlare sono infatti sapere, ma non si vede ciò di cui si parla e non si parla di ciò che si vede; e quando si vede una pipa non si cessa di dire (in vari modi) "questa non è una pipa..", come se l'intenzionalità negasse se stessa, si autodi-

[35] *RR*, pp. 136-140; tr. it., pp. 114-118.

struggesse. Tutto è sapere, e questa è la prima ragione per cui non c'è un'esperienza selvaggia: non c'è nulla né prima né al di sotto del sapere. Ma il sapere è irriducibilmente doppio, parlare e vedere, linguaggio e luce, e questa è la ragione per cui non c'è intenzionalità.

Ma qui siamo appena all'inizio poiché da parte sua, per scongiurare lo psicologismo e il naturalismo che continuavano a far sentire il loro peso, la stessa fenomenologia superava l'intenzionalità come rapporto tra la coscienza e il proprio oggetto (ente). E in Heidegger, come in seguito in Merleau-Ponty, il superamento dell'intenzionalità avveniva verso l'Essere, la piega dell'Essere. Dall'intenzionalità alla piega, dall'ente all'essere, dalla fenomenologia all'ontologia. I discepoli di Heidegger ci hanno insegnato sino a quale punto l'ontologia fosse inseparabile dalla piega, poiché l'Essere era proprio la piega che esso formava con l'ente, e il dispiegamento dell'essere, come gesto inaugurale dei Greci, non era il contrario della piega, ma la piega stessa, la cerniera dell'Aperto, l'unicità dello svelamento-velamento. Meno evidente restava il problema di sapere in che cosa questa piegatura dell'essere, la piega dell'essere e dell'ente, si sostituisse all'intenzionalità, non fosse altro che per fondarla. È stato Merleau-Ponty a mostrare come una visibilità radicale, "verticale", si piegasse in un sé-vedente e rendesse quindi possibile la relazione orizzontale tra un vedente e un visto. Un Fuori, più lontano di ogni esterno, "si torce", "si piega", "si raddoppia" in un Dentro più profondo di ogni interno, e rende possibile un rapporto derivato dell'interno con l'esterno. Questa torsione è quella che definisce anche la "Carne" al di là del corpo proprio e dei suoi oggetti. In breve, l'intenzionalità dell'ente viene superata verso la piega dell'essere, verso l'Essere come piega (mentre Sartre, al contrario, si fermava all'intenzionalità limitandosi a fare dei "buchi" nell'ente senza giungere alla piega dell'essere). L'intenzionalità agisce ancora in uno spazio euclideo che le impedisce di autocomprendersi: così essa deve essere superata verso un altro spazio, "topologico", che pone in contatto il Fuori e il Dentro, il più lontano e il più profondo.[36]

[36] Sulla Piega, l'arabesco o il chiasmo, "ritorno del visibile su di sé", cfr. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Parigi 1964 (tr. it., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969). Le "note di lavoro" insistono sulla necessità di superare l'intenzionalità verso una dimensione verticale che costituisce una topologia. In Merleau-Ponty questa topologia implica una scoperta della "carne" come luogo di un rivolgimento (che secondo Didier Frank si trova già in Heidegger, cfr. *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Parigi 1986). Per questo si può pensare che le analisi

Senza alcun dubbio, dato il tema che aveva costantemente presente, Foucault ha tratto una forte ispirazione teorica da Heidegger e da Merleau-Ponty: la piega, il ripiegamento. Ma in Raymond Roussel ha trovato l'esercizio pratico: Roussel ha costruito una Visibilità ontologica sempre sul punto di torcersi in un "sé-vedente", in una dimensione diversa da quella dello sguardo e dei suoi oggetti.[37] Si potrebbe anche avvicinare Heidegger a Jarry, nella misura in cui la *patafisica* si presenta effettivamente come un superamento della metafisica fondata esplicitamente sull'essere del fenomeno. Ma se Jarry o Roussel possono venir considerati come la realizzazione della filosofia di Heidegger, ciò non significa forse affermare che la piega viene trasportata e installata in un paesaggio completamente diverso che assume un altro senso? Non si tratta di togliere serietà a Heidegger, ma di ritrovare l'imperturbabile serietà di Roussel (o di Jarry). La serietà ontologica ha bisogno di uno humour diabolico o fenomenologico. Ritengo infatti che in Foucault la piega in quanto ripiegamento assuma un aspetto completamente nuovo, pur mantenendo la sua portata ontologica. Innanzi tutto, in Heidegger e in Merleau-Ponty la piega dell'essere supera l'intenzionalità solo per fondarla in una dimensione diversa: quindi il Visibile o l'Aperto non si danno mai a vedere senza far anche parlare, poiché la piega non costituirà il sé-vedente della vista senza costituire anche il sé-parlante del linguaggio, al punto che è sempre lo stesso mondo che si parla nel linguaggio e si vede nella vista. In Heidegger e in Merleau-Ponty la Luce apre tanto un parlare quanto un vedere, come se i significati abitassero il visibile e il visibile mormorasse il senso.[38] Ma per Foucault non può essere così: per lui l'Essere-luce rimanda alle visibilità, e l'Essere-linguaggio agli enunciati. La piega non potrà rifondare un'intenzionalità, poiché l'intenzionalità scompare nella disgiunzione tra le due parti di un sapere che non è mai intenzionale.

Se il sapere è costituito da due forme, come potrebbe esserci intenzionalità di un soggetto verso un oggetto dal

del manoscritto inedito *Les aveux de la chair* riguardino a loro volta il problema della "piega" (incarnazione), sottolineando l'origine cristiana della carne dal punto di vista della storia della sessualità.

[37] Il passo di *RR* (p. 136; tr. it., p. 115) insiste su questo aspetto, allorché lo sguardo passa attraverso la lente inserita nel portapenne: "Festa interna all'essere [...] visibilità fuori vista, e se vi si accede attraverso una lente o una vignetta, [...] è per mettere lo sguardo tra parentesi [...] l'essere si impone in una serenità pletorica".

[38] Per Heidegger la *Lichtung* è l'Aperto non solo per la luce e il visibile, ma anche per la voce e il suono. Lo stesso vale per Merleau-Ponty. Foucault rifiuta nel loro insieme queste connessioni.

momento che ognuna delle due forme ha i propri oggetti e i propri soggetti?[39] Tuttavia è necessario che tra le due forme possa essere stabilito un rapporto derivante dal loro "non-rapporto". Il sapere è essere, è la prima figura dell'essere, ma l'essere è tra due forme. Non si tratta però esattamente di ciò che diceva Heidegger con il "fra", e Merleau-Ponty con l'"intreccio o il chiasmo". Non è affatto la stessa cosa. In Merleau-Ponty l'intreccio, il fra, si confondono con la piega. In Foucault no. C'è effettivamente intreccio, un incrocio tra il visibile e l'enunciabile: il modello platonico della tessitura prende il posto dell'intenzionalità. Ma quest'intreccio è una morsa, una battaglia tra due avversari irriducibili, le due forme dell'Essere-sapere: se si vuole è un'intenzionalità, ma reversibile e moltiplicata nelle due forme, un'intenzionalità che è diventata infinitesimale o microscopica. Non si tratta ancora della piega dell'essere ma dell'intreccio tra le sue forme. Non è ancora una topologia della piega ma una strategia dell'intreccio. È come se Foucault rimproverasse a Heidegger e a Merleau-Ponty di andare troppo veloci. Ciò che trova in Roussel (e in un altro modo in Brisset, e in un altro modo ancora in Magritte, e che avrebbe potuto trovare anche in Jarry) è la battaglia audio-visiva, la doppia cattura, il rumore delle parole che conquistano il visibile, il furore delle cose che conquistano l'enunciabile.[40] In Foucault c'è sempre il tema allucinatorio dei Doppi e della *doublure*, tema che trasforma ogni ontologia.

Ma questa doppia cattura, che costituisce l'Essere-sapere, non potrebbe avvenire fra due forme irriducibili se l'intreccio dei lottatori non derivasse da un elemento esso stesso informale, da un puro rapporto di forze che sorge nell'irriducibile separazione delle forme. Qui è la fonte della battaglia o la sua condizione di possibilità. Qui è il dominio strategico del potere nella sua differenza con il dominio strategico del sapere. Dall'epistemologia alla strategia. Ecco un'altra ragione per cui non c'è esperienza "selvaggia": le battaglie implicano una strategia, e ogni esperienza è presa all'interno di

[39] Non c'è, per esempio, un "oggetto" follia, intenzionato da una "coscienza". Ma la follía è vista in diversi modi ed è enunciata in altri modi ancora, a seconda delle epoche ed anche delle soglie di un'epoca. Non si vedono mai gli stessi folli, non si enunciano mai le stesse malattie. Cfr. *AS*, pp. 45-46; tr. it., pp. 42-43.

[40] In Brisset Foucault ritrova il massimo sviluppo della battaglia: "Egli cerca di restituire le parole ai rumori che le hanno fatte sorgere, e di rimettere in scena i gesti, gli assalti, le violenze di cui esse sono ora lo stemma silenzioso" (*GL*, p. XV).

rapporti di potere. È la seconda figura dell'essere, il "Possest", l'Essere-potere nella sua differenza con l'Essere-sapere. Le relazioni "fra" le due forme del sapere formato vengono instaurate dai rapporti informali di forze o di potere. Le due forme dell'Essere-sapere sono forme di esteriorità poiché gli enunciati si disperdono nell'una e le visibilità nell'altra; ma l'Essere-potere ci introduce in un elemento differente, in un Fuori non formale e non-formato, da dove derivano le forze e le loro mutevoli combinazioni. Ma anche questa seconda figura dell'essere non è ancora la piega. È piuttosto una linea fluttuante che non forma un contorno, ma che è l'unica in grado di far comunicare le due forme in lotta fra loro. In Foucault c'è sempre un eraclitismo più profondo che in Heidegger, poiché, insomma, la fenomenologia è troppo pacificante, ha benedetto troppe cose.

Foucault scopre quindi l'elemento che deriva dal fuori, la forza. Come Blanchot, egli parlerà più del Fuori che dell'Aperto. La forza si rapporta infatti alla forza ma dal fuori, di modo che è il fuori che "spiega" l'esteriorità delle forme, sia per quanto riguarda ognuna di esse che per quanto riguarda la loro mutua relazione. Di qui l'importanza dell'affermazione di Foucault quando dice che Heidegger l'ha sempre affascinato, ma che poteva capirlo solo attraverso Nietzsche, con Nietzsche (e non viceversa).[41] Heidegger è la possibilità di Nietzsche, non viceversa, e Nietzsche non ha atteso la propria possibilità. Era necessario ritrovare la forza, nel senso nietzschiano, il potere, nel senso particolare di "volontà di potenza", per scoprire questo fuori come limite, orizzonte ultimo a partire dal quale l'essere si piega. Heidegger è stato troppo precipitoso, ha piegato troppo in fretta e non avrebbe dovuto: di qui il profondo equivoco della sua ontologia che è al contempo una tecnica e una politica, tecnica del sapere e politica del potere. La piega dell'essere poteva realizzarsi solo al livello della terza figura: può *la forza* piegarsi, essere affezione di sé su sé, affezione di sé attraverso sé, al punto che il fuori costituisca in sé un dentro coestensivo? È questo che hanno fatto i Greci, e non è un miracolo. C'è una componente renaniana in Heidegger, l'idea di una luce greca, di un miracolo greco.[42] Fou-

[41] "Il mio intero sviluppo filosofico è stato determinato dalla lettura di Heidegger. Riconosco però di aver fatto questa lettura sotto l'influenza di Nietzsche..." ("Les Nouvelles", cit., p. 40).

[42] La cosa interessante in Renan è il modo in cui la *Prière sur l'Acropole* presenta il rapporto essenziale tra il "miracolo greco" e il ricordo, e tra il ricordo e un oblio non meno fondamentale all'interno di una struttura temporale di noia (distogliersi). Zeus stesso viene definito attraverso

cault dice: i Greci hanno fatto molto meno, o molto più, come preferite. Hanno piegato la forza, hanno scoperto la forza come qualcosa che poteva essere piegato, e hanno potuto farlo solo grazie alla strategia poiché hanno inventato un rapporto di forze che passa attraverso la rivalità degli uomini liberi (governare gli altri a condizione di governare se stessi...). Ma, forza fra le forze, l'uomo non piega le forze senza che il fuori stesso si pieghi, scavando così un Sé nell'uomo. Ecco ciò che avviene nella terza figura, allorché le forme sono già intrecciate, quando le battaglie sono già cominciate: allora l'essere non forma più un "Sciest", né un "Possest", ma un "Se-est", nella misura in cui la piega del fuori costituisce un Sé, e il fuori stesso costituisce un dentro coestensivo. Bisognava passare attraverso l'intreccio stratico-strategico per giungere alla piega ontologica.

Si tratta proprio di tre dimensioni irriducibili e che però si implicano costantemente: sapere, potere, sé. Tre "ontologie". Per quale motivo Foucault dice anche che sono storiche?[43] Perché non fissano condizioni universali. L'essere-sapere è determinato dalle due forme che il visibile e l'enunciabile assumono in un determinato momento, e d'altra parte la luce e il linguaggio non sono separabili dalla loro "esistenza singolare e limitata" in uno strato determinato. L'essere-potere è determinato all'interno di rapporti di forze che a loro volta passano attraverso singolarità variabili ad ogni epoca. E il sé, l'essere-sé, è determinato dal processo di soggettivazione, e cioè dai luoghi attraversati dalla piega (i Greci non hanno nulla di universale). In breve, le condizioni non sono mai più generali del condizionato e valgono in base alla loro singolarità storica. Dunque non sono "apodittiche" ma problematiche. In quanto condizioni, non variano storicamente ma *con* la storia. Esse presentano infatti il modo in cui si pone il problema in una determinata formazione storica: cosa posso sapere, o cosa posso vedere e enunciare in queste particolari condizioni di luce e di linguaggio? Che cosa posso fare, a quale potere posso aspirare e quali resistenze posso opporre? Che cosa posso essere, di quali pieghe posso circondarmi o in che modo posso produrre me stesso come soggetto? In queste tre domande l'"io" non designa un universale, ma un insieme di posizioni particolari occupate da un Si parla-Si vede, ci Si scontra,

il ripiegamento, dal momento che crea la Saggezza "dopo essersi ripiegato su se stesso, dopo aver respirato profondamente".

[43] Cfr. Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 332.

Si vive.[44] Nessuna soluzione è trasferibile da un'epoca a un'altra, ma ci possono essere sconfinamenti o compenetrazioni di campi problematici, per cui i "dati" di un vecchio problema vengono riattivati in un altro. (E forse in Foucault vive ancora un Greco, c'è ancora una qualche fiducia in una "problematizzazione dei piaceri...)

Insomma, solo la pratica costituisce una continuità tra il passato e il presente, o, viceversa, costituisce il modo in cui il presente spiega il passato. *Se le interviste di Foucault appartengono completamente alla sua opera*, ciò è dovuto al fatto che esse prolungano ognuno dei suoi libri verso la costruzione del problema attuale: follia, castigo o sessualità. Quali sono i nuovi tipi di lotte, trasversali e immediate più che centralizzate e mediate? Quali sono le nuove funzioni dell'"intellettuale", specifico o "singolare" più che universale? Quali i nuovi modi di soggettivazione, privi di identità piuttosto che miranti all'identità? È questa la triplice radice attuale delle domande: cosa posso? cosa so? cosa sono? Gli avvenimenti che portarono al '68 erano in pratica la "ripetizione" di tre domande.[45] Qual è la nostra luce e qual è il nostro linguaggio, e cioè qual è oggi la nostra "verità"? Qua-

[44] Sui tre "problemi" di Foucault, evidentemente paragonabili alle tre questioni kantiane, cfr. *UP*, pp. 12-19; tr. it., pp. 12-18 (e Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, p. 307, in cui Foucault esprime la sua ammirazione per Kant non solo per aver posto la questione di un soggetto universale, ma anche per essersi chiesto: "chi siamo in questo preciso momento della storia?").

[45] Leggendo alcune analisi si potrebbe credere che il 1968 si sia svolto solo nell'immaginazione degli intellettuali parigini. Bisogna quindi ricordare che in realtà esso è il prodotto di una lunga successione di avvenimenti mondiali e l'effetto di una serie di correnti di pensiero internazionali, che collegavano già *l'emergenza di nuove forme di lotta alla produzione di una nuova soggettività*, non fosse altro che per la critica del centralismo e per le rivendicazioni qualitative, sulla "qualità della vita". Per quanto riguarda gli avvenimenti mondiali, ricordiamo brevemente l'esperienza di autogestione jugoslava, la primavera di Praga e la sua repressione, la guerra del Vietnam, la guerra d'Algeria e la questione dei *réseaux*, ma anche i segnali di una "nuova classe" (la nuova classe operaia), il nuovo sindacalismo, agricolo o studentesco, i centri di psichiatria e di pedagogia cosiddetti istituzionali... Per quanto riguarda le correnti di pensiero, bisogna senz'altro risalire a Lukács che in *Storia e coscienza di classe* poneva già il problema di una nuova soggettività; e poi alla Scuola di Francoforte, al marxismo italiano con i primi abbozzi di "autonomia" (Tronti), a Sartre e, attorno a lui, alla riflessione sulla nuova classe operaia (Gorz), e ai gruppi come "Socialisme ou barbarie", al "Situazionismo", alla "Voie communiste" (soprattutto Guattari e la "micro-politica del desiderio"). Correnti e avvenimenti che hanno continuato a interagire. Dopo il '68, Foucault ritrova in prima persona la questione delle nuove forme di lotta con il GIP e le lotte delle prigioni, ed elabora la "microfisica del potere" all'epoca di *SP*. Si trova così a vivere e a pensare il ruolo dell'intellettuale in modo estremamente nuovo. In seguito giungerà per proprio conto alla questione di una nuova soggettività, i cui elementi si trasformeranno a partire da *VS* e sino a *UP*, qui forse in rapporto con i movimenti americani. Sul legame tra le lotte, l'intellettuale e la soggettività, cfr. l'analisi

li poteri bisogna affrontare, e quali sono le nostre capacità di resistenza, oggi, nel momento in cui non possiamo più accontentarci di dire che le vecchie lotte hanno perso valore? E soprattutto, non assistiamo e non partecipiamo forse alla "produzione di una nuova soggettività"? I mutamenti del capitalismo non trovano un "faccia a faccia" inatteso nella lenta emergenza di un nuovo Sé come fuoco di resistenza? Ogni volta che si verifica un mutamento sociale, non si verifica forse anche un movimento di riconversione soggettiva con le sue ambiguità ma anche con le sue potenzialità? La maggiore importanza di queste domande vale anche per il diritto puro rispetto ai diritti universali dell'uomo. In Foucault tutto diventa variabile e variazione: le variabili del sapere (per esempio, gli oggetti e i soggetti come variabili immanenti dell'enunciato) e la variazione delle relazioni tra forme; le singolarità variabili del potere e le variazioni dei rapporti di forze; le soggettività variabili e la variazione della piega o della soggettivazione.

Ma se è vero che le condizioni non sono più generali o costanti del condizionato, Foucault è comunque interessato alle condizioni. È per questo che afferma: ricerca storica e non lavoro di storico. La sua non è una storia delle mentalità ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza mentale, gli enunciati e i regimi di linguaggio. Non una storia dei comportamenti ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza visibile, in un regime di luce. Non una storia delle istituzioni ma delle condizioni in cui esse integrano rapporti differenziali di forze nell'orizzonte di un campo sociale. Non una storia della vita privata ma delle condizioni in cui il rapporto a sé costituisce una vita privata. Non del soggetto ma dei processi di soggettivazione, nei piegamenti che si attuano in questo campo ontologico e al tempo stesso sociale.[46] In realtà Foucault è ossessionato dal problema del pensiero, "cosa significa pensare? cosa chiamiamo pensiero?" Questa domanda, proposta da Heidegger e ripresa da Foucault, è la freccia decisiva. Storia, certo, ma storia del pensiero in quanto tale. Pensare significa sperimentare, problematizzare. Il sapere,

di Foucault in Dreyfus e Rabinow, *op. cit.*, pp. 301-303. Senza alcun dubbio il suo interesse per le nuove forme di comunità ha avuto un ruolo essenziale.

[46] Cfr. *UP*, p. 15; tr. it., p. 14. Il più profondo studio su Foucault, sulla storia e le condizioni, è quello di Paul Veyne, "Foucault rivoluziona la storia": cfr. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Parigi 1971; tr. it., *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari 1973 (soprattutto per la questione delle "invarianti").

il potere e il Sé sono la triplice radice di una problematizzazione del pensiero. Prendendo il sapere come problema, pensare significa innanzi tutto vedere e parlare, ma il pensare si attua nel fra, nell'interstizio o nella disgiunzione tra il vedere e il parlare. Significa inventare ogni volta l'intreccio, scagliare ogni volta una freccia da una parte all'altra, far scintillare un bagliore di luce nelle parole, far sentire un grido nelle cose visibili. Pensare significa far arrivare il vedere al suo limite, e il sapere al suo, in modo che essi costituiscano il limite comune che li rapporta l'uno all'altro separandoli.

Poi, in funzione del potere come problema, pensare significa produrre singolarità, lanciare i dadi. Dicendo colpo di dadi, diciamo che il pensiero viene sempre dal fuori (il fuori che si riversava già nell'interstizio o che costituiva il limite comune). Pensare non è né innato né acquisito. Non è l'esercizio innato di una facoltà ma nemmeno un *learning* che si costituisce nel mondo esterno. All'innato e all'acquisito Artaud contrapponeva il "genitale", la genitalità del pensiero in quanto tale, un pensiero che viene da un fuori più lontano di ogni mondo esterno e quindi più prossimo di ogni interiorità. Dovremo chiamare Caso questo fuori? [47] Il colpo di dadi esprime infatti il più semplice rapporto di forze o di potere, quello che si viene a stabilire tra singolarità uscite a caso (i numeri sulle facce del dado). I rapporti di forze, come li pensa Foucault, non riguardano solo gli uomini, ma gli elementi, le lettere dell'alfabeto nella loro casualità, oppure nel loro attrarsi, nelle frequenze con cui si raggruppano all'interno di una lingua. Il caso vale solo per il primo lancio; il secondo è forse già parzialmente determinato dal primo, come in una catena di Markov, in una successione di re-incatenamenti parziali. Il fuori è precisamente la linea che re-incatena incessantemente i colpi tirati a caso, in un misto di aleatorietà e dipendenza. Il pensare assume quindi nuove figure: lanciare singolarità; re-incatenare i colpi; e inventare ogni volta le serie che vanno dalle vicinanze di una singolarità a quelle di un'altra. Singolarità, ce ne sono di tutti i tipi e derivano sempre dal fuori: le singolarità di potere prese nei rapporti di forze; le singolarità di resistenza che preparano i cambiamenti; ma anche le singolarità *selvagge* che rimangono sospese nel fuori, senza entrare nei rapporti o lasciarsi integrare... (solo qui l'espres-

[47] Specialmente alla fine di *MC* viene richiamata la trinità Nietzsche-Mallarmé-Artaud.

sione "selvaggio" prende un senso, non però come esperienza ma come qualcosa che non rientra ancora nell'esperienza).[48]

Tutte queste determinazioni del pensiero sono già figure originali del suo atto. A lungo Foucault ha ritenuto che pensare non potesse essere altro che questo. Come potrebbe il pensare dar luogo a una morale, se il pensiero non può trovare nulla in se stesso, al di là di questo fuori da cui proviene e che rimane in esso come l'"impensato"? Al di là di questo *Fiat!* che destituisce anticipatamente ogni imperativo.[49] Tuttavia Foucault avverte l'emergere di un'ultima e strana figura: se il fuori più lontano di ogni mondo esterno è anche più prossimo di ogni mondo interiore, ciò non vuol dire forse che, scoprendo il fuori come il proprio impensato, il pensiero è autoaffezione? "Esso non può scoprire l'impensato [...] senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l'essere dell'uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alterato".[50] Questa affezione di sé, questa conversione del lontano e del vicino, assume sempre maggior importanza e viene a costituire uno *spazio del dentro*, che sarà completamente co-presente allo spazio del fuori sulla linea della piega. L'impensato problematico fa posto a un essere pensante che si problematizza a sua volta come soggetto etico (in Artaud è il "genitale innato", in Foucault è l'incontro del sé e della sessualità). Pensare significa piegare, raddoppiare il fuori in un dentro coestensivo. La topologia generale del pensiero, che cominciava già "nella vicinanza" delle singolarità, si compie ora nel piegamento del fuori nel dentro: "all'interno dell'esterno e viceversa", affermava *La storia della follia*. Abbiamo mostrato che ogni organizzazione (differenziazione e integrazione) suppone la struttura topologica primaria di un fuori e di un dentro assoluti, che induce esteriorità e interiorità relative e intermedie: tutto lo spazio del dentro è topologicamente in con-

[48] Cfr. *OD*, p. 37; tr. it., p. 28. Qui Foucault si richiama a una "esteriorità selvaggia" e fa l'esempio di Mendel che aveva costruito oggetti biologici, concetti e metodi inassimilabili dalla biologia della sua epoca. Ciò non è affatto in contraddizione con l'idea secondo la quale non c'è esperienza selvaggia. Quest'ultima non esiste perché ogni esperienza suppone già relazioni di sapere e rapporti di potere. Proprio le singolarità selvagge vengono respinte al di fuori del sapere e del potere, ai "margini", di modo che la scienza non può riconoscerle; cfr. pp. 35-37; tr. it., pp. 26-28.

[49] Lo stesso Husserl, in *Idee*, rivendicava al pensiero un "fiat", come colpo di dadi o punto fermo.

[50] *MC*, p. 338; tr. it., p. 352 (cfr. anche i commenti sulla fenomenologia di Husserl, p. 336; tr. it., p. 350).

tatto con lo spazio del fuori, indipendentemente dalle distanze e ai limiti di un "vivente"; e questa topologia carnale o vitale, lungi dal trovare la sua spiegazione nello spazio, libera un tempo che condensa il passato nel dentro, immette il futuro nel fuori, e li confronta sul limite del presente vivente.[51] Foucault non è più solo un archivista alla Gogol, un cartografo alla Čechov, ma è anche un topologista alla maniera di Belyj nel suo grande romanzo *Pietroburgo*, dove la piega corticale diventa una conversione tra il fuori e il dentro: sovrapposizione della città e del cervello, ormai diventati l'uno l'inverso dell'altra in uno spazio secondo. In questo modo, che non deve più nulla a Heidegger, Foucault pensa la *doublure* e la piega. Se il dentro si costituisce attraverso il piegamento del fuori, tra essi c'è allora una relazione topologica: il rapporto a sé è omologo al rapporto con il fuori, ed essi sono in contatto attraverso la mediazione degli strati che sono ambiti relativamente esterni (e quindi relativamente interni). Ai bordi degli strati tutto il dentro è attivamente presente al fuori. Il dentro condensa il passato (lunga durata) in modi che non sono affatto continui ma che lo confrontano con un futuro che viene dal fuori, lo cambiano e lo ricreano. Pensare significa collocarsi nello strato del presente che funge da limite: cosa posso vedere e cosa posso dire oggi? Ma ciò significa pensare il passato così come esso si condensa nel dentro, nel rapporto con sé (c'è un Greco in me, o un cristiano...). Pensare il passato contro il presente, resistere al presente, non per un ritorno ma "a vantaggio, spero, di un tempo a venire" (Nietzsche), e cioè rendere il passato attivo e presente al fuori, affinché accada finalmente qualcosa di nuovo e il pensare giunga sempre al pensiero. Il pensiero pensa la propria storia (passato) ma al fine di liberarsi da ciò che pensa (presente) e poter finalmente "pensare altrimenti" (futuro).[52] Blanchot la chiamava "la passione del fuori", una forza che tende verso il fuori solo in quanto il fuori stesso è diventato l'"intimità", l'"intrusione".[53] Le tre istanze della topologia sono solo relativamente indipendenti e sono sempre in uno scambio reciproco. La caratteristica degli strati è di produrre in continuazione dei livelli che fanno vedere e dire qualcosa di nuovo. Ma contemporaneamente la caratteristica del rapporto con il fuori è di rimettere in questione le forze stabilite;

[51] Cfr. G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Parigi 1964, pp. 258-265.
[52] Cfr., *UP*, p. 15; tr. it., p. 14.
[53] BLANCHOT, *L'entretien infini*, cit., pp. 64-66; tr. it., cit., pp. 61-63.

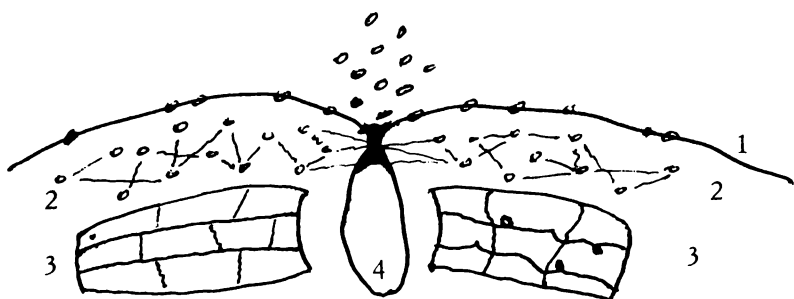
e, infine, la caratteristica del rapporto a sé è di esigere e di produrre nuovi modi di soggettivazione. L'opera di Foucault si riallaccia alle grandi opere che hanno modificato cosa significa per noi pensare.

*1. Linea del fuori 2. Zona strategica 3. Strati*
*4. Pieghe (zone di soggettivazione)*

DIAGRAMMA DI FOUCAULT

"Non ho mai scritto altro che opere di finzione..." Ma nessuna finzione ha mai prodotto tanta verità e realtà. Come potrebbe essere raccontata la grande finzione di Foucault? Il mondo è fatto di superfici sovrapposte, archivi o strati. Così il mondo è sapere. Ma gli strati sono attraversati da una incrinatura centrale che distribuisce da una parte i quadri visivi e dall'altra le curve sonore: in ogni strato troviamo l'enunciabile e il visibile, le due forme irriducibili del sapere, Luce e Linguaggio, due vasti ambiti di esteriorità in cui si dispongono rispettivamente le visibilità e gli enunciati. Siamo allora presi in un duplice movimento. Sprofondiamo di strato in strato, di striscia in striscia, attraversiamo le superfici, i quadri e le curve, seguiamo l'incrinatura, per cercare di raggiungere un interno del mondo: come dice Melville, cerchiamo una stanza centrale, con la paura che non ci sia nessuno e che l'anima dell'uomo si riveli un vuoto immenso e terrificante (chi penserebbe di cercare la vita negli archivi?). Ma nello stesso tempo cerchiamo di salire al di sopra degli strati per raggiungere un fuori, un elemento atmosferico, una "sostanza non stratificata" che possa spiegare in quale modo le due forme di sapere riescano a collegarsi e a intrecciarsi su ogni strato, da un'estremità al-

l'altra dell'incrinatura. In che modo, altrimenti, potrebbero comunicare le due metà dell'archivio, come potrebbero gli enunciati entrare nei quadri e i quadri illustrare gli enunciati?

Questo fuori informale è una battaglia, come una zona di turbolenza ciclonica in cui si agitano punti singolari e rapporti di forze tra questi punti. Gli strati si limitavano a raccogliere, a solidificare la polvere visiva e l'eco sonoro di una battaglia che si svolgeva al di sotto: ma, al di sotto, le singolarità sono prive di forma, non sono né corpi visibili né persone parlanti. Entriamo nel dominio dei doppi incerti e delle morti parziali, delle emergenze e delle evanescenze (zona di Bichat). Una micro-fisica. Ci manteniamo al di sotto, dice Faulkner, ma non più come persone: come due falene o due piume, invisibili e sorde l'una all'altra, "in mezzo a nubi furiose e lentamente dissolte dalla polvere che noi lanciamo urlando 'A morte le canaglie! Uccidi! Uccidi!' ". Dentro questa zona, ad ogni strato atmosferico corrisponde un diagramma di forze o di singolarità interne ai rapporti: una strategia. Se gli strati appartengono alla terra, la strategia è aerea o oceanica. Ma la caratteristica della strategia è di attualizzarsi nello strato, quella del diagramma è di attualizzarsi nell'archivio, e quella della sostanza non-stratificata è di stratificarsi. Attualizzarsi significa contemporaneamente integrarsi e differenziarsi. I rapporti informali di forze si differenziano dando luogo a due forme eterogenee, quella delle curve che passano vicino alle singolarità (enunciati) e quella dei quadri che li distribuiscono in figure di luce (visibilità). Ma, nello stesso tempo, i rapporti di forze si integrano proprio nelle relazioni formali che si stabiliscono fra le forme, da un lato all'altro della differenziazione. I rapporti di forze ignoravano l'incrinatura, che ha inizio solo al di sopra, negli strati: essi sono però in grado di approfondirla attualizzandosi negli strati, ma anche di saltare al di sopra, nei due sensi, differenziandosi pur continuando a integrarsi.

Le forze provengono sempre dal fuori, da un fuori più lontano di ogni forma di esteriorità. Dunque non ci sono solo singolarità prese nei rapporti di forze, ma singolarità di resistenza in grado di modificare questi rapporti, di rovesciarli, di modificare il diagramma instabile. E ci sono anche singolarità selvagge, non ancora legate, anch'esse sulla linea del fuori e che ribollono proprio al di sotto dell'incrinatura. È una linea terrificante che mescola tutti i diagrammi, al di sotto degli stessi uragani: la linea di Melville, aperta alle estremità e che avvolge nei suoi meandri com-

plessi l'intera imbarcazione; che, giunto il momento, si dà a orribili contorsioni e che nel suo filare rischia sempre di trascinare un uomo. Oppure è la linea di Michaux, "dalle mille aberrazioni", a velocità molecolare crescente, "frusta di un carrettiere infuriato". Ma per quanto terrificante sia questa linea, è comunque una linea di vita che non si misura più con dei rapporti di forze e che trascina l'uomo al di là del terrore. Poiché, nel luogo dell'incrinatura, la linea si inanella, "centro ciclonico, là dove si può vivere e c'è la Vita per eccellenza". È come se le velocità accelerate, di breve durata, costituissero "un essere lento" su una più lunga durata. Come una ghiandola pineale che non cessa di ricostituirsi variando la propria direzione, tracciando uno spazio del dentro ma coestensivo all'intera linea del fuori. Il più lontano diventa interno attraverso una conversione nel più vicino: *la vita nelle pieghe*. È la stanza centrale, che ormai non temiamo più che sia vuota perché vi si installa il sé. Qui, in questa zona di soggettivazione, si padroneggia la propria velocità, si diventa relativamente padroni delle proprie molecole e delle proprie singolarità: l'imbarcazione come interno dell'esterno.

# *Annesso*
# Sulla morte dell'uomo e il superuomo

Il principio generale di Foucault è il seguente: ogni forma è un composto di rapporti di forze. Date delle forze, ci si domanderà quindi innanzitutto con quali forze del fuori esse entrino in rapporto, e in seguito quali forme ne derivino. Si diano delle forze nell'uomo: forze dell'immaginare, del ricordarsi, del concepire, del volere... Si obietterà che tali forze presuppongono già l'uomo in quanto forma, ma non è così. Nell'uomo, le forze presuppongono soltanto dei luoghi, dei punti di applicazione, una regione dell'esistente. Ma nemmeno nell'animale le forze (mobilità, irritabilità) presuppongono una forma determinata. Si tratta di sapere con quali altre forze entrino in rapporto le forze dell'uomo, in questa o quella formazione storica, e quale forma derivi da tale composto. Si può già anticipare che esse non entrano necessariamente nella composizione di una forma-Uomo ma possono avere un diverso investimento, in un altro composto, in un'altra forma: anche considerando un breve periodo, l'Uomo non esiste da sempre, e non esisterà sempre. Affinché appaia o si delinei la forma-Uomo, è necessario che le forze che sono nell'uomo entrino in rapporto con forze del fuori del tutto particolari.

## 1. *La formazione storica "classica"*

Il pensiero classico si distingue per il suo modo di pensare l'infinito. In una forza ogni realtà è "uguale" a perfezione, ed è quindi elevabile all'infinito (l'infinitamente per-

fetto), dal momento che il resto è limitazione, nient'altro che limitazione. La forza del concepire, per esempio, è elevabile all'infinito, cosicché l'intelletto umano non è altro che la limitazione di un intelletto infinito. Esistono certamente ordini di infinità molto diversi, ma solo in base alla natura della limitazione che grava su questa o quella forza. La forza del concepire può essere direttamente elevata all'infinito, mentre quella dell'immaginare può pervenire solo a un infinito d'ordine inferiore o derivato. Il XVII secolo non ignora la distinzione tra l'infinito e l'indefinito, ma trasforma l'indefinito nel grado più basso dell'infinito. Il problema di sapere se a Dio possa o no essere attribuita l'estensione, dipende dalla distribuzione di ciò che in essa è realtà o limitazione, e cioè dall'ordine di infinito a cui può essere elevata. Così, i testi più caratteristici del XVII secolo concernono la distinzione tra ordini di infinità: l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, in Pascal; l'infinito per sé, l'infinito *causa sui* e l'infinito tra due limiti in Spinoza, tutti gli infiniti di Leibniz... Certo il pensiero classico non è un pensiero sereno e dominatore: continua a perdersi nell'infinito; come dice Michel Serres, perde ogni centro e ogni terreno, si angoscia nel tentativo di fissare il posto del finito tra tutti questi infiniti, vuole dare un ordine all'infinito.[1]

In breve, le forze dell'uomo entrano in rapporto con forze di elevazione all'infinito. E quest'ultime sono proprio forze del fuori, poiché l'uomo è limitato e non può rendere conto da solo di questa potenza più perfetta che lo attraversa. Così il composto tra le forze dell'uomo, da una parte, e le forze di elevazione all'infinito che esse affrontano, dall'altra, non è una forma-Uomo, ma la forma-Dio. Si può allora obiettare che Dio non è composto ma unità assoluta, insondabile. È vero, ma per tutti gli autori del XVII secolo la forma-Dio è composta proprio da tutte le forze direttamente elevabili all'infinito (ora intelletto e volontà, ora pensiero ed estensione, ecc.). Quanto alle altre forze, che sono elevabili solo *causa sui* o tra due limiti, dipendono ancora, non per essenza ma per conseguenza, dalla forma-Dio, al punto che ognuna di esse può servire a dimostrare l'esistenza di Dio (prova cosmologica, fisico-teleologica, ecc..). Così, nella forma storica classica, le forze dell'uomo entrano in rapporto con forze del fuori di natura tale che il composto che ne risulta non è affatto una forma-Uomo, ma la forma-Dio. È il mondo della rappresentazione infinita.

[1] M. SERRES, *Le système de Leibniz*, PUF, Parigi 1968, vol. II, pp. 648-657.

Negli ordini derivati si tratta di trovare l'elemento che, pur non essendo infinito per sé, sia tuttavia sviluppabile all'infinito e con ciò possa entrare in un quadro, in una serie illimitata, in un continuum prolungabile. È questo il tratto delle scientificità classiche, sempre nel XVII secolo: il "carattere" per gli esseri viventi, la "radice" per i linguaggi, il denaro (oppure la terra) per le ricchezze.[2] Tali scienze sono generali poiché il generale indica un ordine d'infinità. Così, in questo secolo, non c'è biologia ma una storia naturale che forma un sistema solo organizzandosi in serie; non c'è economia politica ma un'analisi delle ricchezze; non filologia o linguistica ma una grammatica generale. Le analisi di Foucault espongono in modo dettagliato questo triplice aspetto, individuandovi i luoghi per eccellenza di un taglio degli enunciati. Coerentemente con il suo metodo, Foucault fa emergere nel pensiero classico un "suolo archeologico" che dà luogo ad affinità inattese e che contemporaneamente spezza filiazioni troppo scontate. Eviterà, per esempio, di considerare Lamarck come un precursore di Darwin: se infatti è vero che il genio di Lamarck è consistito nell'introdurre in vari modi una storicità negli esseri viventi, il suo punto di vista rimane ancora quello della serie animale e il suo tentativo quello di salvare quest'idea di serie, minacciata da nuovi elementi. A differenza di Darwin, Lamarck appartiene al "suolo" classico.[3] Ciò che funzionalmente definisce tale suolo, ciò che costituisce questa grande famiglia di enunciati cosiddetti classici, è proprio l'operazione di sviluppo all'infinito, di formazione di continui, di dispiegamento di quadri: dispiegare, dispiegare sempre — "spiegare". Che cos'è Dio se non l'esplicazione universale, il dispiegamento supremo? Il *dispiego* appare qui come un concetto fondamentale, il primo aspetto di un pensiero operativo incarnato nella formazione classica. Ne consegue l'uso frequente in Foucault della parola "dispiego". La clinica appartiene a questa formazione dal momento che essa consiste nel dispiegare i tessuti su delle "zone a due dimensioni", e nello sviluppare i sintomi in serie dalle composizioni infinite.[4]

[2] *MC*, capp. IV, V, VI.
[3] *MC*, p. 243; tr. it., p. 250. Gli studi esemplari di Daudin su *Les classes zoologiques et l'idée de série animale*, hanno mostrato come, nell'epoca classica, la classificazione si sviluppasse per serie.
[4] *NC*, p. 119, p. 138; tr. it., p. 140, pp. 157-158.

## 2. *La formazione storica del XIX secolo*

Il mutamento consiste nel fatto che le forze nell'uomo entrano in rapporto con nuove forze del fuori, con forze della finitezza. Sono la Vita, il Lavoro e il Linguaggio: triplice radice della finitezza che fa nascere la biologia, l'economia politica e la linguistica. Questo mutamento archeologico ci è ormai familiare: spesso tale rivoluzione viene fatta risalire a Kant, nel quale la "finitezza costituente" prende il posto dell'infinito originario.[5] Ma cosa ci può essere di più intellegibile per l'età classica di questo carattere costituente della finitezza? A questo schema Foucault tuttavia apporta un elemento veramente nuovo: mentre ci veniva detto semplicemente che l'uomo prende coscienza della propria finitezza in base a cause storicamente determinabili, Foucault insiste sulla necessità di introdurre due momenti ben distinti. La forza dell'uomo deve in un primo momento affrontare e catturare le forze della finitezza come forze del fuori: solo fuori di sé essa si scontra con la finitezza. In seguito, e soltanto in seguito, in un secondo momento, la trasforma nella propria finitezza, prende necessariamente coscienza di essa come sua propria finitezza. Il che equivale a dire che solo quando le forze dell'uomo entrano in rapporto con forze della finitezza venute dal fuori, dall'insieme delle forze si compone la forma-Uomo (e non più la forma-Dio). Incipit Homo.

Qui il metodo di analisi degli enunciati si rivela come una micro-analisi, distinguendo due tempi là dove ne vedevamo soltanto uno.[6] Il primo tempo consiste in ciò: qualcosa viene a spezzare le serie, a rompere i continui, i quali non possono più essere sviluppati in superficie. È come l'avvento di una nuova dimensione, una profondità irriducibile che viene a minacciare gli ordini della rappresentazione infinita. Con Jussieu, Vicq d'Azir e Lamarck, la coordinazione e la subordinazione dei caratteri in una pianta o in un animale, in breve una forza di organizzazione, impongono una distribuzione degli organismi in base alla quale essi non si possono più allineare ma tendono a svilupparsi ciascuno per

[5] L'espressione più radicale di questo tema si trova nel libro di J. VUILLEMIN, *L'héritage kantienne et la révolution copernicienne*, PUF, Parigi 1954.

[6] In *MC* Foucault ricorda continuamente la necessità di distinguere due tempi, i quali però non vengono definiti sempre nello stesso modo: a volte, in un senso più ristretto, sono innanzitutto le cose ad avere una loro propria storicità che l'uomo farebbe sua in un secondo tempo (pp. 380-381; tr. it., pp. 395-396); a volte, in un senso più ampio, dapprima cambiano le "configurazioni" e poi il loro "modo d'essere" (*SP*, p. 233; tr. it., p. 240).

conto proprio (e l'anatomia patologica accentua questa tendenza scoprendo una profondità organica o un "volume patologico"). Con Jones, una forza di flessione altera l'ordine delle radici. Con Adam Smith, una forza di lavoro (il lavoro astratto, il lavoro qualunque al di fuori di ogni qualità) altera l'ordine delle ricchezze. L'età classica non aveva ignorato l'organizzazione, la flessione e il lavoro. Ma là avevano il ruolo di limitazioni e, almeno di diritto, non impedivano alle qualità corrispondenti di essere elevate all'infinito o di dispiegarsi all'infinito. Ora invece si staccano dalla qualità per dar luogo a qualcosa di non-qualificabile, di impossibile da rappresentare: la morte nella vita, così come la pena e la fatica nel lavoro, la balbuzie o l'afasia nel linguaggio. Persino la terra scopre la sua essenziale avarizia e si destituisce dal suo ordine apparente di infinità.[7]

Tutto è allora già pronto per il secondo momento, per una biologia, una economia politica e una linguistica. Basta che le cose, gli esseri viventi e le parole *si ripieghino* su questa profondità come nuova dimensione, *si rivoltino* su queste forze della finitezza. Adesso non c'è più soltanto forza di organizzazione nella vita, ma ci sono piani di organizzazione spazio-temporali, irriducibili tra loro, in base ai quali i viventi si disseminano (Cuvier). Non più solo forza di flessione nel linguaggio, ma piani secondo i quali si distribuiscono le lingue con o senza flessione, e in cui l'autosufficienza delle parole e delle lettere fa spazio alle inter-relazioni sonore, dal momento che il linguaggio stesso non si definisce più attraverso le sue designazioni e significazioni ma rinviando a dei "voleri collettivi" (Bopp, Schlegel). Non c'è più solo forza di lavoro produttivo, ma ci sono condizioni di produzione in base alle quali il lavoro stesso si ripiega sul capitale (Ricardo), ancor prima che si presenti l'opposto e cioè il ripiegamento del capitale sul lavoro estorto (Marx). Ovunque ciò che è comparato prende il posto del generale, caro al XVII secolo: una anatomia comparata, una filologia comparata, una economia comparata. Ovunque, ora, è la *Piega* che domina, secondo la terminologia di Foucault, e cioè il secondo aspetto del pensiero operativo che si incarna nella formazione del XIX secolo. Le forze dell'uomo si ripiegano o si piegano su questa nuova dimensione di finitezza in profondità, che diventa allora la finitezza dell'uomo stesso. La piega — continua a dirci Foucault — è ciò che costituisce uno "spessore" così come un "vuoto".

[7] *MC*, p. 268; tr. it., p. 277.

Per capire meglio come la piega diventi la categoria fondamentale, basta analizzare la nascita della biologia. Tutto dà ragione a Foucault (e questo vale anche per gli altri campi). Quando Cuvier distingue quattro grandi ramificazioni, non definisce delle generalità più ampie dei generi e delle classi, definisce al contrario delle fratture che impediscono a ogni continuità di specie di raggrupparsi in termini sempre più generali. Le ramificazioni o piani di organizzazione mettono in gioco assi, orientamenti, dinamismi in base ai quali il vivente si piega in questo o quel modo. L'opera di Cuvier verrà così continuata dall'embriologia comparata di Baër, in base ai piegamenti delle lamine germinali. E quando Geoffroy Saint-Hilaire contrappone ai piani di organizzazione di Cuvier l'idea di un solo e unico piano di composizione, di nuovo si richiama a un metodo di piegamento: avvicinando le due parti della spina dorsale del vertebrato, riconducendo la testa verso i piedi, il bacino verso la nuca, passeremo dal vertebrato al cefalopodo...[8] Geoffroy appartiene allo stesso "suolo archeologico" di Cuvier (secondo il metodo d'analisi degli enunciati di Foucault), perché entrambi si richiamano alla piega, l'uno come a una terza dimensione che rende impossibile in superficie il passaggio da un tipo all'altro, l'altro come a una terza dimensione che opera i passaggi in profondità. Cuvier, Geoffroy e Baër hanno anche in comune la loro resistenza all'evoluzionismo. Ma Darwin fonderà la selezione naturale sul vantaggio che il vivente ha, in un ambiente dato, di far divergere i caratteri e approfondire le differenze. Il maggior numero possibile di viventi potrà sopravvivere in uno stesso ambiente, in quanto essi si piegano in diversi modi (tendenza a divergere). Così Darwin appartiene ancora, contrariamente a Lamarck, allo stesso suolo di Cuvier, nella misura in cui fonda il proprio evoluzionismo sull'impossibilità della convergenza e sul venir meno del continuum seriale.[9]

La piega e il dispiegamento animano non solo le concezioni di Foucault ma anche il suo stesso stile di pensiero poiché costituiscono un'archeologia del pensiero. Forse allora non stupirà più tanto il fatto che Foucault incontri Hei-

[8] E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique* [1830] (dove si trova la polemica con Cuvier sul piegamento).

[9] Sul grande "taglio" effettuato da Cuvier (mentre infatti Lamarck apparteneva ancora alla storia naturale classica, Cuvier rende possibile una Storia del vivente che poi si manifesterà pienamente con Darwin) cfr. *MC*, pp. 287-289, e p. 307; tr. it., pp. 297-299, p. 318 ("L'evoluzionismo costituisce una teoria biologica, la cui condizione di possibilità fu una biologia senza evoluzione, quella di Cuvier").

degger proprio su questo terreno. Si tratta di un incontro più che di un'influenza, nella misura in cui in Foucault la piega e il dispiegamento hanno un'origine, un uso, una destinazione molto diversi da quelli che hanno in Heidegger. Secondo Foucault, si tratta di un rapporto di forze dove forze regionali possono scontrarsi con forze di elevazione all'infinito (dispiegamento) in modo da costituire una forma-Dio; oppure possono scontrarsi con forze della finitezza (piega) in modo da costituire una forma-Uomo. Si tratta di una storia nietzschiana più che heideggeriana, di una storia restituita a Nietzsche o restituita alla *vita*. "Vi è essere solo perché vi è vita [...]. L'esperienza della vita si dà pertanto come la legge più generale degli esseri [...]. Ma questa ontologia non svela tanto ciò che fonda gli esseri quanto piuttosto ciò che li porta un istante a una forma precaria [...]".[10]

## 3. *Verso una formazione del futuro?*

Evidentemente ogni forma è precaria poiché dipende dai rapporti di forze e dai loro mutamenti. Fraintendiamo Nietzsche quando lo facciamo diventare il pensatore della morte di Dio. È Feuerbach l'ultimo pensatore della morte di Dio: egli mostra che, dal momento che Dio non è mai stato altro che il dispiegamento dell'uomo, l'uomo deve piegare e ripiegare Dio. Ma per Nietzsche è una vecchia storia; e poiché la caratteristica delle vecchie storie è di moltiplicare le loro varianti, Nietzsche moltiplica le versioni della morte di Dio, comiche o umoristiche, come se fossero altrettante varianti di un fatto acquisito. Ciò che lo interessa è la morte dell'uomo. Finché Dio esiste, e cioè finché la forma-Dio funziona, l'uomo non esiste ancora. Quando però la forma-Uomo appare, deve già comprendere la morte dell'uomo, almeno in tre modi. Da una parte, dove può l'uomo trovare il garante di un'identità in assenza di Dio?[11] In secondo luogo, la forma-Uomo si è costituita solo nelle pieghe della finitezza, immette la morte nell'uomo (come abbiamo visto, non tanto alla maniera di Heidegger, quanto piuttosto in quella di Bichat che pensava la morte sul modello di

[10] *MC*, p. 291; tr. it., p. 301 (ci sembra che questo passo relativo alla biologia del XIX secolo, abbia una portata più ampia ed esprima un aspetto costante del pensiero di Foucault).
[11] È il punto su cui insiste P. KLOSSOWSKI in *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Parigi 1969 (tr. it., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981).

una "morte violenta").[12] Infine, le stesse forze della finitezza fanno sì che l'uomo esista solo attraverso la disseminazione dei piani di organizzazione della vita, la dispersione delle lingue, la disparità dei modi di produzione, che implicano che l'unica "critica della conoscenza" è una "ontologia dell'annullamento degli esseri" (non solo la paleontologia, ma l'etnologia).[13] Ma cosa vuol dire Foucault quando afferma che non c'è da piangere sulla morte dell'uomo?[14] Cos'ha avuto di buono questa forma? Ha saputo forse arricchire o anche solo preservare le forze dell'uomo, forza di vivere, forza di parlare, forza di lavorare? Ha risparmiato agli uomini esistenti una morte violenta? Il problema che si ripropone sempre è quindi il seguente: se le forze dell'uomo compongono una forma solo entrando in rapporto con le forze del fuori, quali sono le nuove forze con cui ora rischiano di entrare in rapporto, e quale nuova forma, né Dio né Uomo, può derivarne? Questo è il modo corretto di porre quel problema che Nietzsche chiamava "il superuomo".

Ci si deve accontentare qui solo di indicazioni molto discrete se non si vuol scadere nel fumetto. Foucault come Nietzsche, può indicare solo abbozzi, in senso embriologico, non ancora funzionali.[15] Nietzsche diceva: l'uomo ha imprigionato la vita, il superuomo è colui che libera la vita *nell'uomo* stesso a vantaggio di un'altra forma... Foucault ci dà un'indicazione molto curiosa: se è vero che la linguistica del XIX secolo umanistico si è costituita sulla disseminazione delle lingue come condizione di un "livellamento del linguaggio" in quanto oggetto, in seguito si è abbozzato un contraccolpo quando la letteratura è andata assumendo una funzione completamente nuova consistente, *all'opposto*, nel "raccogliere" il linguaggio, nel far valere un "essere del linguaggio" al di là di ciò che esso designa e significa, al di là dei suoni stessi.[16] Il fatto curioso è che Foucault confe-

[12] Bichat, come abbiamo visto, rompe con la concezione classica della morte come istante decisivo indivisibile (mentre la formula di Malraux, ripresa da Sartre — la morte è ciò che "trasforma la vita in destino" —, appartiene ancora alla concezione classica). Le tre grandi novità di Bichat consistono nel porre la morte come coestensiva alla vita, nel trasformarla nel risultato globale delle morti parziali, e soprattutto nell'assumere a modello la morte "violenta" anziché la "morte naturale" (su quest'ultimo punto cfr. F.-X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, [1800], Gauthier-Villars, Parigi, pp. 160-166). Il libro di Bichat è la prima espressione di una concezione moderna della morte.

[13] Cfr. *MC*, p. 291; tr. it., p. 301.

[14] *QA*, p. 101 ("tratteniamo le lacrime...").

[15] *MC*, pp. 397-398; tr. it., pp. 414-415.

[16] *MC*, p. 309, p. 313, pp. 316-318, pp. 395-397; tr. it., p. 319, p. 323, pp. 330-332, pp. 411-414 (sul carattere della letteratura moderna come "esperienza

risce qui al linguaggio — nella sua bella analisi della letteratura moderna — un privilegio che rifiuta invece alla vita e al lavoro: pensa infatti che la vita e il lavoro, nonostante abbiano avuto una dispersione concomitante a quella del linguaggio, non abbiano perso il raccoglimento del loro essere.[17] Tuttavia mi sembra che, nella loro rispettiva dispersione, il lavoro e la vita abbiano potuto raccogliersi solo in una sorta di distacco in rapporto all'economia o alla biologia, proprio come il linguaggio ha potuto accedere al suo raccoglimento solo nel distacco tra la letteratura e la linguistica. È stato necessario il salto della biologia nella biologia molecolare, oppure che la vita dispersa si raccogliesse nel codice genetico. È stato necessario che il lavoro disperso si raccogliesse o si raggruppasse nelle macchine della terza generazione, cibernetiche e informatiche. Quali sarebbero allora le forze in gioco con le quali le forze dell'uomo potrebbero entrare in rapporto? Non sarebbero più né l'elevazione all'infinito, né la finitezza, ma un finito-illimitato, intendendo con ciò ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata. A costituire allora il meccanismo operativo non sarebbero né la piega né il dispiegamento, ma qualcosa come una *superpiega*, di cui ci testimoniano i piegamenti propri alle catene del codice genetico, le potenzialità del silicio nelle macchine della terza generazione, così come i contorni della frase nella letteratura moderna allorché il linguaggio "può solo ricurvarsi in un perpetuo ritorno su di sé". Una letteratura moderna che scava una "lingua straniera nella lingua" e che, attraverso un numero illimitato di costruzioni grammaticali sovrapposte, si protende verso un'espressione atipica, agrammaticale, come se si rivolgesse verso la fine del linguaggio (si potrebbero segnalare come esempi tra gli altri il libro di Mallarmé, le ripetizioni di Péguy, i soffi di Artaud, le agrammaticalità di Cummings, le pieghe di Burroughs, *cut-up* e *fold-in*, ma anche le proliferazioni di Roussel, le derivazioni di Brisset, i collages dadaisti...). Il finito-illimitato o la superpiega non è forse ciò che già Nietzsche abbozzava con il nome di eterno ritorno?

Le forze nell'uomo entrano in rapporto con forze del fuori, quelle del silicio che si prende la propria rivincita sul

della morte..., del pensiero impensabile..., della ripetizione..., della finitezza...").

[17] Su quelle che secondo Foucault sono le ragioni di questa situazione particolare del linguaggio, *MC*, pp. 306-307 (tr. it., pp. 317-318) da un lato, e pp. 315-316 (tr. it., pp. 329-330) dall'altro.

carbonio, quelle delle componenti genetiche che si prendono la loro rivincita sull'organismo, quelle degli agrammaticali che si prendono la loro rivincita sul significante. Per tutti questi aspetti bisognerebbe studiare come opera la superpiega, il cui caso più noto è quello della "doppia elica". Cos'è il superuomo? È il composto formale tra le forze dell'uomo e queste nuove forze. È la forma che discende da un nuovo rapporto di forze. L'uomo tende a liberare *in se stesso* la vita, il lavoro e il linguaggio. Secondo la formulazione di Rimbaud, il superuomo è l'uomo che si è fatto carico degli animali stessi (un codice che può catturare frammenti di altri codici, come nei nuovi schemi di evoluzione laterale o retrograda). È l'uomo che si è fatto carico delle rocce stesse o dell'inorganico (là dove regna il silicio). È l'uomo che si è fatto carico dell'essere del linguaggio (di "questa regione informe, muta, insignificante, in cui il linguaggio può liberarsi" persino da ciò che ha da dire).[18] Come direbbe Foucault, il superuomo è molto meno della scomparsa degli uomini esistenti, e molto più di un cambiamento di concetto: è l'evento di una nuova forma, né Dio né uomo, una forma che possiamo sperare che non sia peggiore delle due precedenti.

[18] *MC*, p. 395; tr. it., p. 410 [tr. leggermente modificata]. La lettera di Rimbaud non si richiama solo al linguaggio o alla letteratura, ma anche agli altri due aspetti: l'uomo del futuro si prende carico della nuova lingua, ma anche degli stessi animali e dell'informe (cfr. Lettera a Paul Demeny, in A. RIMBAUD, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parigi 1954, p. 271.

# Indice